

# Türkoloji Araştırmaları

Editör: Doç. Dr. Haktan Kaplan



ÖZGÜR  
YAYINLARI

# Türkoloji Araştırmaları

**Editör:**

Doç. Dr. Haktan Kaplan



Published by

**Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.**

Certificate Number: 45503

📍 15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şehitkamil/Gaziantep

☎ +90.850 260 09 97

📞 +90.532 289 82 15

🌐 www.ozgur yayinlari.com

✉ info@ozgur yayinlari.com

---

## Türkoloji Araştırmaları

Editör: Doç. Dr. Haktan Kaplan

---

Language: Turkish

Publication Date: 2025

Cover design by Mehmet Çakır

Cover design and image licensed under CC BY-NC 4.0

Print and digital versions typeset by Çizgi Medya Co. Ltd.

**ISBN (PDF):** 978-625-5958-45-7

**DOI:** <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub697>

---



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>  
This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

---

Suggested citation:

Kaplan, H. (ed) (2025). *Türkoloji Araştırmaları*. Özgür Publications.

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub697>. License: CC-BY-NC 4.0

---

*The full text of this book has been peer-reviewed to ensure high academic standards. For full review policies, see <https://www.ozgur yayinlari.com/>*

---



## Ön Söz

19. ve 20. yüzyıllar Türkoloji araştırmaları açısından tarihin en parlak devrileri olarak bilinmektedir. Türklere dair dünyanın çok farklı coğrafyalarında tarihî, arkeolojik, edebî, folklorik, mitolojik vb. araştırmalar ve keşifler Türkoloji bilimine verilen önemin artmasına vesile olmuştur. Bu keşiflerin yanında genç Türkiye Cumhuriyeti'nin millî varlığını kurmak ve ulus devlet yapısını sağlamlaştırmak için kurulan Türk Dil ve Türk Tarih kurumları da dünyadaki Türkoloji araştırmalarını hem takip etmiş hem de araştırmacılarla Türkiye Cumhuriyeti arasında kopmayan bir bağ kurulmasına vesile olmuştur. Dünyadaki Türkoloji alışmaları, Türk dili, tarihi ve kültürünün yanında pek çok akademik disipline dair konuların araştırılması ve incelenmesiyle ilerlemektedir. Diğer milletlerin Türklere kurduğu ilişkiler, tarihsel süreçte siyasi, ekonomik veya toplumsal nedenler ve bunların sonuçları Türkoloji araştırmalarını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Bu etkilenmelere baktığımızda Türkoloji çalışmalarının zaman zaman sekteye uğradığı görülecektir. Günümüzde Türkolojiye verilen önemin XX. yüzyıla kıyasla giderek azaldığı bilinmektedir. Elinizdeki bu çalışmada bu durum gözetilerek Türk dili, Türk edebiyatı, dil bilimi, Türk tarihi, Türk kültürü ile Türk halkları alanlarında yeni ve özgün konularda bilimsel ölçütler içerisinde kültürel, bilimsel birikim ortaya konulmak istenmiştir. Kitapta alanında uzman akademisyenler tarafından hazırlanmış Türk halklarının dilini, kültürünü, Türk aşıklık geleneğini, Türk atasözlerini ve Türklere ait tıbbî folklor anlayışı ele alınmıştır. Bu alışmaların Türk kültürüne ve Türkoloji araştırmalarına farklı bir bakış açısı kazandırmasını temenni ediyoruz.

Doç. Dr. Haktan KAPLAN  
Konya/2025



# İçindekiler

Ön Söz iii

## Bölüm 1

Geçiş Dönemi Kazan Tatar Türkçesi ve Dil Tartışmaları Bağlamında “Tönler”  
Adlı Hikâye Üzerine Bir İnceleme 1

*Ahmet Özdemir*

## Bölüm 2

Eski Türkçe Konusuna Bibliyometrik Bir Yaklaşım 25

*Murat Aka*

## Bölüm 3

Türk Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet: İdealize Edilen Kadın Kimliği  
Üzerinden Erkekliği Okumak 45

*Nebile Eroğul*

## Bölüm 4

Âşık Hasan Hüseyin Erden’in Şiirlerinde “Garip” Mahlası ve “Garip” Olgusu 65

*Betül Demirelma*

## Bölüm 5

Tıbbî Folklor Uygulamaları 75

*Miyase Güzel Yanpmar*



# Geçiş Dönemi Kazan Tatar Türkçesi ve Dil Tartışmaları Bağlamında “Tönler” Adlı Hikâye Üzerine Bir İnceleme

Ahmet Özdemir<sup>1</sup>

## Özet

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başları, Rusya’daki Türk halklarının Batı’nın aydınlanma felsefesinden etkilenecek eğitim ve kültür alanında reformlara giriştiği bir dönemdir. Bu dönem, aynı zamanda Kazan ağız merkezli gelişen Tatar Türkçesinin edebî bir dil olma sürecidir. Bu süreçte Kazan Tatarları arasında dil, edebiyat ve kimlik tartışmaları başlamış, özellikle Tatarcılık ve Türkçülük akımları arasında süregelen tartışmalar, yazı dilinin ölçünlü bir hâl alma sürecini etkilemiştir.

Bu bağlamda çalışmada, 1910 yılında Kazan Matbaa-i Kerimiye tarafından Arap harfli yazı dili geleneği ile yayımlanmış *Tönler* adlı hikâye ele alınmıştır. Yazarı Şulgin, mütercimi ise Latif Mustafa olan hikâyede Tatar halkının günlük yaşamı ve sosyal yapısına dair önemli izler bulunmaktadır. Dil özellikleri açısından dönemin geçiş sürecini yansıtan unsurlar içeren hikâye; imla, yapı bilgisi ve sözcük dağarcığı çerçevesinde bugünkü Kazan Tatar edebî dili ile karşılaştırılarak incelenmiştir. İncelemede o dönemde edebî dilin henüz tam olarak standart bir hâl almadığı ve hikâyenin büyük ölçüde dilde Tatarcılık anlayışıyla yazıldığı görülmüştür.

*Tönler* üzerine yapılan bu çalışma, Kazan Tatar Türkçesinin edebî bir dil olarak şekillenme sürecini ve Kıpçak kolunda yer alan diğer çağdaş Türk

1 Öğr. Gör. Dr., Sivas Bilim ve Teknoloji Üniversitesi-Ortak Dersler Bölüm Başkanlığı, tonguc552@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5166-6732



lehçelerinin geçiş dönemi özelliklerini anlamak açısından örnek olması ile alana katkı sağlayacaktır.

## 1. GİRİŞ

XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında Rusya Müslümanları yani Kuzey ve Doğu Türk halklarının yaşadığı sahalarda, Batı'nın aydınlanma felsefesi etkisiyle bir geçiş dönemine sahne olmuştur. Özellikle eğitim ve kültür alanlarında başlayan yenileşme hareketi, “usûl-i kadîm” denilen geleneksel eğitim yönteminin karşısına “usûl-i cedîd” adıyla modern eğitim yönteminin uygulandığı birçok okul çıkarmıştır. Yeni tarzda eğitim veren bu okullar, İdil-Ural bölgesindeki Kazan Tatarlarının medeni uyanışında öncülük etmişlerdir (Özdemir, 2024: 77). Bu medeni uyanış hareketi ise İdil-Ural Türklerinden olan Kazan Tatarları arasında din, dil, eğitim ve edebiyat adına tartışmaları, kutuplaşmaları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu vaziyet ekseninde İdil-Ural bölgesine bakıldığı zaman, XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Tatar matbuatında ortaya konulan eserlerin dilinin geçiş dönemi özelliklerini ihtiva ettiği görülür.

Bu geçiş dönemi, bir yandan Tatar ziyalılarının millî bir tarih, dil ve edebiyat oluşturma çabalarının görüldüğü zaman dilimidir. Şehabettin Mercani ve Kayyum Nasiri ile başlayan “Tatarcılık” cereyanını İsmail Gaspıralı'nın “Türkçülük”, Ayaz İshaki'nin “Bulgarcılık” akımları takip etmiştir. “Biz Türk müyüz, Tatar mıyız, Bulgar mıyız?” ve yine Kayyum Nasiri'nin “Enmüzeci (1895)” adlı eseriyle başlayan alfabeyi ıslah etme tartışmaları sürerken İdil-Ural sahasında Tatar burjuvazisinin de destekleri neticesinde birçok telif ve tercüme eser kaleme alınmıştır (Şirin User, 2015: 330-331; Demirci, 2020: 137-162; Kanlıdere, 2021: 189-196). Bu eserlerde kullanılan dilin yukarıdaki tartışmalar bağlamında incelenmeye tabi tutulması geçiş dönemi Kazan Tatar Türkçesinin özelliklerini ortaya çıkaracaktır. Çalışmamıza konu olan “Tönler” adlı hikâye çevirisi bu dönemde yayımlanmıştır. Bu çevirinin dilinin incelenmesi, söz konusu dönemin dil özelliklerinin ortaya konulması açısından yardımcı

olacaktır. İncelemeye geçmeden önce geçiş dönemi Kazan Tatar Türkçesinin hangi dönemi kapsadığından kısaca bahsetmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

## 2. GEÇİŞ DÖNEMİ KAZAN TATAR TÜRKÇESİ

Türkçe, Türkologlar tarafından genel kabul görmüş sınıflandırmaya göre bugün altı kola ayrılır: 1. Güney-Batı (Oğuz), 2. Güney-Doğu (Karluk), 3. Kuzey-Batı (Kıpçak), 4. Kuzey-Doğu (Sibirya), 5. Çuvaş, 6. Halaç (Ercilasun, 2023: 15). Bugün oldukça gelişmiş bir yazılı edebiyata sahip olan Kazan Tatar Türkçesi, Kuzey-Batı (Kıpçak) kolu içerisinde yer alır ve bu kolda yer alan Türk halkları arasında yazı dili geleneği en eski olan lehçedir.

XX. yüzyıla kadar yazı dili olarak iki mecrada gelişen Türkçe, bugün 21 farklı yazı diline ayrılmıştır. Ercilasun bu ayrılmanın yani Türkçedeki bu farklılaşmanın Türklerin hür iradeleri dışında gerçekleştirildiğini düşünmektedir (Demir, 2006: 127). XX. yüzyılın başlarına kadar Müşterek Orta Asya Türkçesi/Çağatayca temelinde tek yazı dili olarak gelişen Kuzey ve Doğu Türkçesi, Çarlık Rusyası'nın tarihe karışıp Sovyet Rusyası'nın da tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte hem Rusların uyguladığı dil mühendisliğiyle hem de Türkî halkların aydınlarının millî kimlik kazanmak için yürüttüğü faaliyetlerle yaklaşık 15 farklı yazı diline ayrılmıştır. Buradan hareketle Kazan ağzı merkezli oluşan Kazan Tatar Türkçesi için geçiş döneminin XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başında olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü XIX. yüzyılın sonlarına doğru Tatarların kullandığı, Çağatay ve Osmanlı Türkçelerinin tesirinin ağırlıkta olduğu klasik yazı dilinde farklılıklar artış göstermiştir; millî arayışlar ve yenileşme hareketi dilin çehresini değiştirmiş, dile mahallî unsurlar girmeye başlamıştır. Özellikle 1905 Rus Devrimi'nden sonra Kazan ağzı merkezli oluşan bu yeni dil, eski kitabi dilin yerini almaya başlamıştır (Öner, 2013: XXX).

## 3. TÖNLER (GECELER)

Tönler, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Kazan Tatar Türkçesine tercüme edilmiş bir hikâye metnidir. Eserin kapağında verilen bilgilere göre hikâyenin

yazarı Şulgin, mütercimi ise Latif Mustafa’dır. Eserin yayına hazırlandığı yıllarda Rus yazınında ve siyasi arenasında hakkında bilgiye ulaşabildiğimiz ama Tönler’in gerçek yazarının olup olmadığını tam belirleyemediğimiz Şulgin adlı biri vardır. Şulgin (1 Ocak 1878-Kiev/15 Şubat 1976-Viladimir) İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Devlet Duması’nda vekillik yapmış siyasi bir figürdür, 1917 Şubat Devrimi sırasında da Duma’da aktif vekillerden biridir. Devrime karşı ortaya çıkan Beyaz Hareket’in organizatörlerinden ve ideologlarından, Rus milliyetçisi ve monarşist bir kişidir (Repnikov, 2004). Şulgin’in hikâyesini “Tönler” başlığı altında o dönemin Tatar Türkçesine tercüme eden Latif Mustafa hakkında ise herhangi bir malumata ulaşamamıştır. Eserin naşirleri “Biraderan Kerimoflar” olup eser Kazan Matbaa-i Kerimiye adlı basımevinde Kazan’da 1910 yılında neşredilmiştir. Biraderan Kerimoflar, aslında Tatarların kültür hayatında derin izler bırakan Şeref Kardeşler’in şöhret kazandıkları adıdır. Şeref kardeşler [*Şehabettin Şeref (1875-1939), Şeher Şeref (1877-1938), Burhan Şeref (1883-1942), Gülmettin Şeref (1885-1942), Galimcan Şeref (1896-1950)*] Rusya’daki Müslüman halklar içerisinde Tatarlar için özellikle 1917 Devrimi’nden önce kitap basım işlerinde büyük hizmetleri bulunan aydın kişiler arasında yer alırlar. Şeref Kardeşler’in hepsi Sovyet Rusyası Stalin yönetiminin aydın kırımına uğramışlar, diğer Türk dünyası ziyahları gibi “repressiya” kurbanı olmuşlardır. Hepsinin hayat hikâyesi yürek paralayıcıdır (Türkoğlu, 2017: 255). Tönler’i tercüme eden Latif Mustafa, Şeref Kardeşler’den birinin kullandığı takma ad olabilir.

Hikâyenin dış kapağında yukarıdan aşağıya “*Balalar Baqçası, Tönler, Birāderān Kerīmoflar Maṭba‘ası Qazanda*”; iç kapağında ise yine yukarıdan aşağıya aşağıya “*Tönler, Yazuvçısı: Şulgin, Mütercimi: Laṭif Muştafā, Nāşirleri: Birāderān Kerīmoflar, Qazan Maṭba‘a-i Kerīmiyye 1910, KAZAN, Tipografıy T-go D-ma ‘Br. KARİMOVI’, 1910*” bilgileri bulunmaktadır. Hikâyenin son sayfasında ise “*Alup ukuñız! (Alıp okuyunuz!)*” ihtarını ile “*Balalar Baqçası (çocuk yuvası; kreş)*” ismi altında 17 tane kitap, fiyatları ile beraber listelenmiş ve bu kitapların alınacağı adres belirtilmiştir.

Tönler, son kitap listesinin olduğu sayfa dışında 36 sayfadan ve her sayfası genellikle 19 satırdan oluşan harekesiz matbu bir eserdir. Bir köy evinde yalnız kalan yaşlı bir kadın ve torunlarının gece evlerine misafir olarak gelen hırsızlara karşı mücadelesi eserin konusudur. Eserde cesaret, toplumsal dayanışma ve ahlaki değerler gibi temel motifler işlenmektedir.

Dış kapaktaki ve son sayfadaki “*Balalar Bakçası*” adından da anlaşılacağı üzere Tönler, çocukların terbiyesi için hazırlanmış kitaplar arasında yer alıyor olmalıdır. Hikâyenin Türkiye Türkçesine tam bir aktarımı henüz yapılmamıştır. Bu sebeple biz burada Tönler’in ayrıntılı bir özetini vermek istiyoruz:

*İshak adında zengin bir köylü, hanımı Fatıma, büyük oğlu Abdullah, küçük oğlu Ali, yaşlı annesi Selime ve hizmetçileri İsmail ile kendi köylerinden yaklaşık iki kilometre uzaklıkta bir yerde yaşamaktadırlar. Bir güz günüdür. İshak, hanımı Fatıma ve hizmetçileri İsmail ile şehre gitmek için hazırlanırlar. Bütün hazırlıklar tamamlanır, yola çıkmak isterler ve vedalaşma zamanı gelir. Herkes toplanır, beraber dua ederler. İshak geride kalanlarla bir görüşür ve yaşlı annesine iki gün sonra döneceklerini, köyden Cemali Agay’ı çağırmalarını, bu güz gününde etrafta kötü insanların olabileceğini, yalnız kalmamalarını, eğer yeni bir at almayacak olsaydı İsmail’i de evde bırakacağını söyler ve yola koyulurlar. Geride kalan bir yaşlı nine ve iki çocuk eve girerler.*

*Yaşlı nine Selime, Abdullah’a sıkı giyinmesini söyleyip onu köye Cemali Agay’ı çağırması için gönderir. Abdullah hemen giyinip babasının ona getireceği hediyeleri de düşünerek mutlu bir şekilde yola düşer. Akşam karanlık çökerken yalnız bir şekilde eve döner. Yaşlı ninesinin kaygılı soruları üzerine Cemali Agay’ın köyde olmadığını, başka bir köye misafirlğe gittiğini, köydeki diğer çağırdığı birkaç kişinin de çeşitli işleri olup bu sebepten kendisiyle gelmediklerini söyler. Selime nine geceyi nasıl geçireceklerini düşünüp endişelenir, Allah’a dua eder. Kardeşi Ali’nin ve ninesinin korktuğunu gören Abdullah korkmamaları gerektiğini, kendisinin onları koruyacağını, evlerine hiçbir hırsızın gelemeyeceğini söyler. Selime ninenin korkuları geçmez, dışarıda*

bağlı olan Aktırnak adlı köpeklerinin ipini çözmeyi düşünür. Sızlanmaya devam eder, soba başındaki sekiye geçer, akşam yemeğine kadar uyumak ister. Çocuklar da pencere kenarına otururlar. Artık hava iyice kararır, ortalık iyice sessizleşir, hiçbir şey görünmez olur. Ortalıkta Selime ninenin mışıldamaları ve pencerenin tıngırdamaları dışında hiçbir ses işitilmez. İki kardeş kurtlardan ve hırsızlardan konuşurlar. Ali çok korkar ve ninesini uyandırıp lambayı yakmasını ister. Selime nine lambayı yakar ve çocukları yemeğe çağırır. Akşam yemeğini yemeye başlarlar.

O sırada yakınlarında bir atlı araba çamurlu yolda ilerlemektedir. Arabada birisi yaşça daha büyük diğeri daha küçük iki kişi vardır. Büyüğün adı Kerim, küçüğün adı Süleyman'dır. Kerim saçları ağarmaya yüz tutmuş, uzun burunlu, küçük gözlü biridir. Süleyman ise güzel yüzlü bir çocuktur. Bu iki kardeş ağabeylerinin defin işlerini yaptıktan sonra kendi köylerine dönmektedirler ve köyleri kilometrelerce uzaktadır. Kerim, halk arasında kötü bir şöhrete sahiptir, çünkü o daha önce hırsızlık yapmış ve bunun için hapis yatmış biridir. Halk, Süleyman'ın iyi biri olduğunu bilir ve ondan ağabeyini bırakmasını ister ve ağabeyinin onu kötülüğe iteceği konusunda uyarır. Onlar yoldayken hava soğuktur, şiddetli rüzgâr vardır ve yağmur yağmaktadır. Kerim bu havada gidemeyeceklerini, kalacak bir yer bulmaları gerektiğini Süleyman'a söyler. Süleyman da yol üzerinde buluruz diyerek geçiştirir durumu. Kerim bu duruma kızar ve yolda karşılaştıkları bir köylüye doğru yolda gidip gitmediklerini sorar. Köylü de yanlış yola saptıklarını, gidecekleri yerden bayağı uzaklaştıklarını söyler. Süleyman sızlanır. Kerim, Süleyman'a kızar, bu gidişle yollarını kaybedeceklerini, harap olacaklarını söyler ve yolda karşılaştıkları köylüye yakınlarda konaklamak için kalabilecekleri bir yer olup olmadığını sorar. Köylü de onlara yakınlarda İshak adlı zengin bir köylünün evinin bulunduğunu söyler. Kerim, köylüye teşekkür eder ve Süleyman'a atı tarif edilen yöne kovmasını emreder.

Bu sırada İshak isimli varlıklı kişinin evinde akşam yemeği yenmiş, Selime nine, torunları Abdullah ve Ali yatmak için hazırlanmaktadırlar. Selime

nine dualar okuyup yatan çocukların üzerlerini örterken dışarıda havlayan Aktırnak'ın sesi işitilir. Korkarlar. Abdullah hemen lambayı yakar. Dışarıdaki Aktırnak'ın havlaması ve yağmurun sesi yanında pencerenin altından gelen erkek seslerini duyarlar. Bunlar Kerim ve Süleyman'dır. Çok üşüdüklerini, Allah rızası için evde konaklamak istediklerini evdekilere iletirler. Selime nine korkularını unuttur ve onların hâllerine acıyıp Abdullah'a kapıyı açtırır. Kerim ve Süleyman eve girerler. Atlarını da bağlamak için yer sorarlar. Süleyman ve Abdullah atı ahıra bağlamaya giderler. Kerim ve Selime nine tanışrlar. Kerim, Selime nineden yiyecek talep eder, sonra yemek borçlarını ödeyeceklerini de iletir. Selime nine, misafiri doyurmamak günah, borca da gerek yok diyerek sofraya hazırlar. Süleyman ve Abdullah içeri girerler. Yolcular sofraya otururlar. Süleyman, Selime nineye teşekkürlerini iletir, Kerim hiçbir şey konuşmadan tuka basa yemek yer. Sonra Kerim ev sahibinin nerede olduğunu sorar. Selime nine, oğlunun şehre at almaya gittiğini söyler. Kerim, sonra hizmetçiniz var mı diye sorar. Selime nine, onun da oğlu ile şehre gittiğini söyler. Kerim tekrar Selime nineye, çocuklar ile yalnız kalmaktan korkup korkmadığını sorar. Selime nine korktuklarını, yapacakları bir şey olmadığını, köyden bir kişi çağırdıklarını ama onun da gelmediğini söyler. Kerim birkaç soru daha sorduktan sonra eve bir sessizlik hâkim olur. Bu sessizlik ortamında sadece rüzgârın uğultusu ve pencerelerin şakırtıları duyulur. Sonra Selime nine, sessizliği bozup havanın kötü durumundan bahseder ve onlara nereden geldiklerini, gidecekleri yerin uzak olup olmadığını sorar. Kerim, bir yer almak için geldiklerini ama pahalı olduğu için alamayıp döndüklerini söyler. Süleyman, Kerim'in yalanlarına şaşırır, ona bakakalır. Kerim, Süleyman'ı haydi ata bakalım diye dışarı çıkarır. Onlar çıktıktan sonra Ali, sekiden inip ninesinin yanına gelir, ona bu kişilerin hırsız olup olmadıklarını sorar. Ninesi de ona gülererek onların Tanrı misafiri olduğunu söyler. Kerim ve Süleyman ahırın altına giderler, köpek onları görünce havlamaya başlar, Kerim köpeğe kızar. Süleyman, içerideki konuşmalardan Kerim'in niyetini anlar ve tartışmaya başlarlar. Kerim, Süleyman'a evin sahibinin uzakta ve zengin olduğunu, evde yaşlı ve çocukların bulunduğunu, orada onları kimsenin tanımadığını, havanın karanlık olduğunu söyler.

Süleyman korkuya kapılır, yüzünde acı alameti belirir. Bunu gören Kerim açık bir şekilde evdeki malları çalalım diye söyler. Süleyman, abisine karşı çıkar, başı döner, yere düşecek gibi olur. Kerim onu ikna etmek için çabalar, daha önce söylediklerini sakın bir şekilde yine tekrarlar. Korkmaması gerektiğini, kendi işlerini yaptıklarını, zengin olacaklarını dile getirir. Süleyman kabul etmez, eve dönmek ister. Kerim, eğer razı olmazsa her şeyi kendi başına yapacağını söyleyerek Süleyman'ı tehdit eder. Süleyman yalvarır ama nafîle, Kerim bazen sesini yükselterek bazen de sakince konuşarak Süleyman'ı ikna etmeye çalışır. Süleyman korkudan mı, rüzgârdan mı bilinmez ama titremeye başlar. Süleyman bu korkunç diyerek yerinden kıvıldamaz. Kerim onu eve göndermeye çalışır ama gitmez. O sıra Kerim atın yanına gider, Süleyman arkasından bağırır ama dinlemez. Süleyman eve girer.

Selime nine neden geç kaldıklarını, abisinin nerede olduğunu sorar. Süleyman ata su içirdiklerini ve abisinin atın yanında olduğunu, geleceğini söyler. Selime nine de oğlunun at merakından yakınıdır. Kerim içeri girer ve Selime nineye köpeğin ismini sorar. Aktırnak'ın iyi bir köpek olduğunu, sonra da yorulduklarını söyleyip yatmak için Selime nineden müsaade ister. O da istedikleri yere yatabileceklerini söyler. Beş dakika sonra odayı sessizlik kaplar, Selime nine ateşi söndürüp yatağına geçer. Herkes uyur. Kerim herkesi yokladıktan sonra Süleyman'ın yanına usul usul sokulur, Süleyman'ı uyandırır. Süleyman çok korkar, abisini bu işi yapmaması için ikna etmeye çalışır, ona yalvarır. Kerim ona yine zengin olacaklarını, Musa'nın kızını Süleyman'a alacaklarını, korkacak bir şey olmadığını, her şeyi hazırladığını, sadece işi yapmak için harekete geçmeleri gerektiğini söyler, Süleyman'ın bütün vücudu titrer. Kerim'in sesi odada yankılanır ve o sırada herkes uykudadır. Hatta Abdullah güzel bir rüya görmektedir. Rüyasında babasının getirdiği hediyelerle mutlu olmaktadır ve annesinin sevimli sözlerini işitmekte ama anlamamaktadır. Abdullah o sırada uyanır. Bakar ki her yer karanlık, rüyaymış, der. Yolcuların konuşmalarını işitir ve bir süre sonra onların dışarıya çıktıklarını fark eder. Aktırnak havlamaya başlar. Selime nine bu sese uyanır ve Abdullah'a ateşi yakmasını söyler. Abdullah korkarak ninesine yolcuların evden çıktığını ve kötü

bir şey planladıklarını anlatır. Selime nine telaşa kapılır, kötü bir şey olacağını hisseder. Abdullah pencereden yolcuların ambarın kapısını açmaya çalıştıklarını görür. Onlar ambarın kapısını kırmaya çalışırken Selime nine dışarı çıkıp ne yapıyorsunuz diye bağırmağa başlar. Abdullah çok korkup ninesini geri eve sokar ve kendilerini burada bırakıp giderler diye beklemeye başlar. Yaşlı nine eve girince korkudan yığılır kalır, olduğu yerde dualar okumaya başlar.

Bu sırada Kerim hâlâ ambarın kilidini kırmaya çalışmaktadır, Süleyman kilide bakar, korkudan titremeye başlar. Kerim kilidi kırar ve Süleyman'a da kapıda beklemesini, içeride ne bulursa getireceğini, biri gelirse bağırmasını söyler. Süleyman çok korkmaktadır ve durur kapıda. Kerim'in içerideki ayak sesleri ve yelin ısıklık çalışı ortalıktaki sessizliği bozmaktadır ve evin penceresinden yanan ışık görünmektedir. Süleyman'ın korkusu geçmez ve bu işin tez bitmesi için dualar eder. Kerim, Süleyman'ı içeri çağırır ve sandığı açmak için beraber uğraşırlar. O sırada evde bitkin bir şekilde yürüyüp duran Abdullah pencereye gelir ve ambarın kapısında kimsenin olmadığını görür. Bir anda aklına gelen fikirle ambarın kapısına yel gibi koşan Abdullah kapıyı üstlerinden kilitletler. Kerim, Abdullah'ın geldiğini görse de davranmak için geç kalır. Kerim bütün gücü ile kapıya yüklense de kapıyı açamaz ve kapıyı aç diye bağırmağa başlar. Süleyman abisinin yanına gelerek kendilerine ne olacağını korku içinde sorar. Kerim de kimsenin bir şey yapamayacağını, kapıyı kırıp çıkacaklarını söyler. Süleyman bir kenara geçip ağlamaya ve abisine beddua etmeye başlar. Kerim balta ile kapıyı açmak için uğraşır. Kardeşinin ağladığını gören Kerim, ona kızar ve kendisine yardım etmesini ister. Süleyman kapıyı yumruklar. Allah aşkına bizi gönderin, ben size kötü bir şey yapmam, diye bağırır. Kerim, Süleyman'ı kapıdan iter, var gücüyle kapıya vurmaya devam eder ama kapı bir türlü açılmak bilmez.

Bu arada Abdullah ne yapacağını bilmeden eve girip çıkmaktadır. Köye gidip köylüleri çağırmağa ister, ninesi göndermek istemez. Sese uyanan Ali de ağlamaya başlar. Abdullah ne yapacağını bilemez durumdayken bir ara



*hırsızları bırakmak ister; bu fikirle evden çıktığı sırada yerde istiflenen otları görür ve aklına gelen yeni fikirle eve girip ateş alır; otları ateşe verir. Her yeri duman ve ateşin ışığı kaplar. O sırada ambardaki sesler de kesilir; Kerim'in gücü tükenir ve baltayı bir kenara bırakıp oturur. Süleyman yerinden kalkıp baltayı alır; abisinin kaldığı yerden var gücüyle tekrar kapıya vurmaya başlar, sonra kapı ortadan yarılr; Süleyman yarık arasından yanan otları görür. Süleyman ateşi görünce aklını kaybeder gibi olur; kendilerini yaktıklarını düşünür. Yine baltayı bütün gücüyle kapının yarığına vurup kapıyı açar. Kerim ile Süleyman pek mutlu olup dışarı çıkarlar. Dışarı çıktıklarında Süleyman kulağının dibinde “İşte onlar, tutun!” diye köylülerin seslerini işitir, sonra abisinin “Süleyman, baltayı bırak, tamam bitti, yakalandık!” dediğini duyar ve gözleri kararır. Sonra “Bağlayın, ip gönderin, ne duruyorsunuz?” gibi köylülerin konuşmalarını işitir; köylüler onu yere yıkarlar ve üstüne atlarlar. Köylüler Abdullah'ın otları yakıp haber vermesini çok beğenip onu överler. Sabahleyin köylüler Kerim ve Süleyman'ı kendi arabalarına bağlayıp şehre götürmek isterler. Kerim hiç kimseye bakmadan yüzünü çatıp arabada oturur; Süleyman ise ağlar; insanlara bakarak hıçkırma hıçkırma af diler.*

#### 4. TÖNLER'İN DİLİ

XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Tatar ilim ve edebiyat dünyasında iki fikir ortaya çıkmıştır: Tatarcılık ve Türkçülük.<sup>2</sup> Kayyum Nasiri ve Şehabettin Mercanilerin kalem uğraşısıyla başlayan Tatarcılık cereyanı ve bu cereyana karşı Gaspıralı İsmail'in Tercüman gazetesindeki “Dilde, fikirde, işte birlik!” şiarıyla çıkan Türkçülük tavrı, İdil-Ural boyundaki edebî dilde iki akım başlatmıştır. Bir yandan Tatarcılık ekseninde mahallî unsurların edebî dile iyice yerleştiği saf, basit Tatarca ile eserler<sup>3</sup> yazılırken diğer yandan Türkçülük merkezinde Türk halklarının umumi bir edebî dilde anlaşıp birleşmelerini

<sup>2</sup> Yukarıda Bulgarcılık fikrinden de bahsetmiştik. Demirci'nin Abdurrahman Sadi'den aktardığına göre Ayaz İshaki'nin bu fikri kendi çabası ile sınırlı kalmış, pek etkili olmamıştır. İshaki, daha sonra edebî dilde Tatarcılığı, ideolojide Türkçülüğü benimsemiştir (2020: 160).

<sup>3</sup> Orazay Kurmaş'ın *Tahir-Zühre*, *Boz Yiğit* poemaları, Abdurrahman İlyası'nın *Biçare Kız* draması ve *Bigayet Maşukname*, *Hikayat*, *Çıstay Komedi* gibi eserler dilde Tatarcılığın ilk örnekleridir (Demirci, 2020: 141-142).

amaçlayan, ortak dil unsurlarının yer aldığı eserler<sup>4</sup> kaleme alınmıştır (Demirci, 2020: 141-142). Bunlardan Tatarcılık eksenli gelişen edebî akım XX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra zaferini kazanmış, Kazan ağız merkezli oluşan bugünkü edebî dilin zeminini oluşturmuştur.

Tönler, Kazan ağız merkezli bir dille yazılmış olsa da Arap harfli Çağatay imlasının yani eski yazı geleneğinin özelliklerini barındırmaktadır. Bir dilin ölçünlü (standart) hâle gelebilmesi için şu aşamaları tamamlaması gerekir: *seçim* > *kodlama* > *yerleştirme* > *seçkinleştirme* (Eker, 2018: 10). Bu dönemde yazılan eserlerde kullanılan dilin, dil-edebiyat tartışmaları ve dilin ilerleyiş mecrası göz önüne alındığında bu oluşum aşamalarını tamamladığını söylemek henüz erkendir. Bu sebeple bölgede hem telif hem tercüme eserlerdeki dilin standart bir hâl aldığını söyleyemeyiz. Rusçadan tercüme edildiğini düşündüğümüz bu hikâye metninin dil özelliklerini *imla*, *yapı bilgisi* ve *sözcük dağarcığı* ile sınırlandırıp ele almak, geçiş döneminde yazılan eserlerin günümüz Tatar Türkçesi ile mukayese edilmesi açısından fikir verecektir. İncelemede daha çok metnin günümüz Tatar Türkçesinden farklı yönlerine değinilecektir.

**I. Bugünkü Kazan Tatar Türkçesinin yazıldığı Kiril alfabesi, Arap esaslı alfabeyle göre fonem açısından daha zengindir. Bu alfabe ile ölçünleştirilmiş günümüz yazımında eklerin ve sözcüklerin bünyelerinde bulunan düz-dar sıradan ünlülerle yazılan seslerin matbu metinde bazen yuvarlak-dar ünlü ile (о) yazıldığı görülmektedir. Aşağıda verilmiş olan örneklerde tek tipleşmiş bir imlanın olmadığını göstermesi açısından söz konusu ünlünün kullanılmadığı ek ve sözcüklere de yer verilmiştir. Kiril harfleri ile yazılan örnekler sözcüklerin günümüzdeki yazılışlarını göstermektedir.**

**1) Bazı sözcüklerde görülen yazımlar:** Bu sözcüklerden ilk ikisi matbu metinde ikili yazıma sahiptir: *مونه* müne (10/8) ~<sup>5</sup> *мене* méne (10/19) ><sup>6</sup> *менә*

<sup>4</sup> Musa Akikat'ın (Akyiğitzâde) *Hüsamettin Molla* isimli romanı, Zahir Bigiyev'in romanları, Rıza Kazı'nın *Esmâ ve Selime'leri* ve Gaspıralı'nın *Frenğistan Mektupları ile Darü'r-Rahat Müslümanları* isimli romanları ise dilde Türkçülüğün ilk örnekleri arasında yer alır (Demirci, 2020: 141).

<sup>5</sup> ~ Matbu metindeki ikili/çoklu yazımları gösterir.

<sup>6</sup> > Matbu metindeki örneklerin bugünkü edebî dildeki yazımlarını gösterir.

“şimdi” || يوقو yoğu (33/7) ~ يوقى yoğı (7/15) > йокы “uyku” || جاتون ħatun (2/8) > хатын “hatun” || بوتون bötün (22/9) > бөтен “bütün” || بوگون bügün (14/15) > бүген “bugün” || بولوط boluṭ (6/14) > болыт “bulut” || اويوم öyüm (34/2) > өем “yığın” || سيوكلى söyüklé (26/14) > сөекле “sevgili”.

**2) İsimden isim yapım eki +II:** Bu ek, matbu metinde bir örnek hariç hep düz-dar sıradan ünlülerle yazılmıştır: قوتلو kuvvetlü (34/15) ~ قوتلى قوتلى (6/19) > күәтле “kuvvetli”.

**3) Soru eki mı/mé:** Soru eki, hem yuvarlak-dar hem düz-dar sıradan ünlü ile yazılmıştır: قورقه مو қурқаму? (7/2) > курқамы? “korkuyor mu?” || توگلمو түгелмү? (15/12) > түгелме? “değil mi?” || يوقمى يۇقمى? (11/8) > йукмы? “yok mu?” || تيزمى تيزمە? (30/3) > тизме? “hemen mi?”.

**4) Geniş zaman eki ve geniş zaman sıfat-fiil eki -(I)r:** Bu ekler de özellikle kalın sıradan olanlarda yuvarlak-dar ünlünün kullanıldığı görülmektedir: بولور bulur (5/11) ~ بولر bulır (9/17) > булып “olur” || آلورغه alurğa (14/16) > алырға “almaya” || باررغه барырға (2/2) > барырға “gitmeye”.

**5) Teklik üçüncü şahıs emir eki -sIn:** Bu ekin yazımında da ikilik söz konusudur: صاقلاسون шақласун (5/11) > сакласын “korusun” || يايوماسين يايوماسين (4/13) > яумасын “yağmasın” || بتسون бэtsün (30/3) > бетсен “bitsin” || سورسن sörsén (32/3) > сөрсен “sürsün”.

**6) Zarf-fiil eki -(I)p:** Bu ekin önündeki sesin de bazen yuvarlak-dar ünlü ile yazıldığı görülmektedir: آلوب alup (4/11) ~ آلب alıp (36/7) > алып “alıp” || سوندروب сүндөрүп (24/6) > сүндереп “sөндүрүп” || جبنب cébénér (9/11) > жебенеп “ıslanıp”.

Görüldüğü gibi /ı/ ve bu sesin ince sıradan karşılığı olan açık i /é/ sesi, matbu metinde düzensiz olarak vav harfî (و) ile gösterilmiştir. Bu durum gerek el yazması ve gerekse matbu metinlerin transkripsiyonu konusunda iki farklı okuma yolunu beraberinde getirmektedir. Bunlardan birincisi metni klasik bir okuma ile metinde ne görülüyor ise o şekilde transkribe etmek (سوندروب *sündérüp*), ikincisi ise metni günümüz edebî dilinin ses özelliklerini esas alarak

okumaktır (سوندروب *sündérép*). Metindeki örneklerden anlaşıldığına göre vav harfinin işlevlerinden biri de karşılığı olan /u-ü/ seslerinin yanında /ı-é/ seslerini de karşılıyor olmasıdır.

**II.** Bugünkü edebî dilde standart bir hâlde yazılan bazı sözcüklerin matbu metinde çoklu yazılışları görülmektedir: آخ āḫ (5/10) ~ آه āh (6/6) > ah “pişmanlık, endişe anlatan ünlem” || قارانغی қараңғы (3/17) ~ қараңғы қараңғы (18/16) > қараңғы “karanlık” || قاطى қаты (3/6) ~ قاتى қатı (35/5) > қаты “katı” || ناچار naçār (6/1) ~ ناچار nāçār (10/3) > начар “kötü” || طابا таба (4/18) ~ تابا taba (31/1) > таба “+(y)A doğru” || تاب- tap- (19/17) ~ تاب- tap- (29/7) > табу “bulmak” || توقتا- tuḳta- (29/8) ~ طوقتا- tuḳta- (35/7) > туттай “durmak” || اوטר utır- (21/3) ~ اوتر utır- (28/19) > утыру “oturmak” || يورط yorṭ (12/5) ~ يورت yort (22/13) > йорт “ev”.

**III.** Aşağıdaki eklerin matbu metindeki durumu bugünkü edebî dilden farklılık göstermektedir:

**1) Çokluk ikinci şahıs iyelik eki +ñIz:** Bu ek, bugünkü edebî dilde +ğız/+géz hâlini almıştır fakat matbu metinde ekin her iki şeklini de görmekteyiz: بسم الله عز bismillāhıgız (8/6) > бисмиллагыз “besmeleniz” || ايسئز iséñéz (10/18) > исегез “aklınız”.

**2) Çokluk ikinci şahıs eki -ñIz:** Bu ek, bugünkü edebî dilde -ğız/-géz şekliyle çekime girmektedir. Matbu metinde ise sadece -ñız/-ñéz’li şekiller görülmektedir: طوردئز ṭordıñız (23/2) > тордыгыз “durdunuz” || وتدئز ütdéñéz (10/19) > үтдегез “geçtiniz”.

**3) Çokluk ikinci şahıs emir eki -ñIz:** Bu ek, bugünkü edebî dilde +ğız/+géz hâlini almıştır fakat matbu metinde ekin her iki şeklindeki örneklere rastlanır: ياطئز yaṭıñız (24/4) ~ ياطغز yaṭıgız (24/3) > ятыгыз “yatın” || كيتئز kitéñéz (11/13) > китегез “gidin” || اوطرغز utırıgız (8/7) > утырыгыз “oturun” || بيله گز beylegéz (35/14) > бәйләгез “bağlayın”.

**IV.** Bugünkü edebî dilde ünsüz uyumuna uyarak standart bir hâl almış bazı eklerin matbu metinde uyum dışı yazıldıkları görülmektedir:

1) **Yönelme hâli eki +GA:** اورندقغه urındıqğa (3/7) > урындыкка “sandalyeye” || يورطقه yortqa (33/2) > йортка “eve” || ايشك گه işékge (34/7) > ишеккә “kapı” || بيتکه bitke (9/10) > биткә “yüze”.

2) **Sıfat-fiil eki +GAN:** قورقغان qurıqğan (27/11) > курыккан “korkmuş” || ياطقان yatqan (24/11) > яткан “yattığı”.

V. Matbu metinde çokluk eki ve ayrılma hâli eki, bugünkü edebî dilden farklılık göstermektedir. Bugünkü edebî dilde *+lar/+ler ve geniz ünsüzleri* (m, n, ñ) ile biten sözcüklerden sonra *+nar/+ner* olarak görülen çokluk ekinin matbu metinde sadece *+lar/+ler* ekli örneklerine rastlanılır. Ayrılma hâli eki ise bugünkü edebî dilde ünsüz uyumuna bağlı olarak *+dan/+den; +tan/+ten* ve geniz ünsüzlerinden (m, n, ñ) sonra *+nan/+nen* şeklindedir. Bu ek, matbu metinde ünsüz uyumuna uymaksızın *+dan/+den* ve sadece bir örnekte *+din* şeklinde geçer:

1) **Çokluk eki +IAR:** اأرلر aırlar (2/5) > атлар “atlar” || كملر kémler (12/17) > кемнәр “kimler”.

2) **Ayrılma hâli eki +dAn; +din:** يورطدن yortdan (33/9) > йорттан “evden” || خاتونندن hatunından (3/3) > хатыныннан “hanımından” || سينك آرتگدن sinék artığan (22/12) > синең артыңнан “senin ardından” || ايشكدن işékden (13/5) > ишектән “kapıdan” || اچندن éçénden (11/17) > еченнән “içinden” || كەرگچدين kérgeçdin (23/1) > кергәчтен “girdikten sonra”.

VI. Bu işaret zamirinin, *teg* “gibi” edatının ekleşmesiyle kalıplaşan *+dıy* eşitlik hâli ekiyle çekimi bugünkü edebî dilde *mondıy* şeklindedir. Matbu metinde de çoğunlukla bu şekil kullanılmakta olup bu şeklin yanı sıra bu çekimin bir örnekte *bundıy* şeklinde kullanıldığı görülür: بوندى bundıy (30/1) ~ موندی mondıy (9/13) > мондый “böyle”.

VII. Bugünkü edebî dilde olmayan ve geçmişte Çağatayca ve yine bugün Kırgızca ve Kazakçada kullanımda olan *-mAyInçA* zarf-fiilinin (Öner, 2013: 235) matbu metinde iki örneği ile karşılaşmaktayız. Bu zarf-fiilin muadili olan *-mIyçA* eki, matbu metinde de sıkça geçmekte olup bugünkü edebî dilde kullanılan

şekildir: أشقماينچه aşıqmayınça (2/10) > ашыкмыйча “acele etmeden” || بلماينچه bilmeyénçe (32/8) > белмийчә “bilmeden”.

**VIII.** Matbu metinde şu iki edatın yazımı bugünkü edebî dilden farklılık gösterirler: *diyüp* ve *içün*. Bu edatlar bugünkü edebî dilde *dip* ve *öçén* şeklinde kullanılmaktadırlar. *diyüp* şekli metinde bir defa geçmektedir. Bu şeklin dışında söz konusu edat, çoğunlukla bugünkü edebî dilde olduğu gibi *dip* şeklinde yazılmıştır. Bu iki farklı yazım, Çağatay ve Osmanlı Türkçelerinin tesirinin ağırlıkta olduğu klasik yazı dili geleneğinin metindeki yansımaları olarak düşünülebilir: ديوب diyüp (6/9) ~ ديب dip > дип “diye” || ايچون içün (8/17) > өчен “için”

**IX.** Matbu metindeki bazı sözcükler, bugünkü edebî dilde çeşitli ses farklılıklarıyla kullanılmaktadır: اوغل uğıl (3/9) > ул “oğul” || يغمور yağmur (4/13) > яаңгыр “yağmur” || طوغرى tuğrı (15/15) > туры “doğru”.

**X.** Matbu metinde ön seste meydana gelen *y-* > *c-* değişikliği sistemli bir hâl almış olmayıp aynı sözcüklerin hem /y/ hem /c/ sesiyle yazıldığı görülmektedir. Başına yıldız (\*) konulan sözcükler bugünkü edebî dilde tercih edilen şekillerdir: جان can (5/13) ~ يان \*yan (24/17) > ян “yan” || جه ce (3/8) ~ يه \*ye (30/12) > я “bir işe veya harekete çağrı, haydi” || جغت cégét (32/12) ~ يگت \*yéğét (9/5) > әгәт “delikanlı, genç erkek” || چغل- cığıl- (32/13) ~ يغل- \*yığıl- (28/18) > егылу “yıkılmak” || يiber- (20/8) ~ جيبار- \*ciber- (20/2) > жибәрү “göndermek” || يigél- (8/10) ~ جیگل- \*cigél- (2/5) > жигелү (yük hayvanları için) arabaya koşulmak” || يیل yil (4/13) ~ جیل \*cil (16/11) > жил “yel” || يیئél (22/1) ~ جیئél \*ciñél (25/15) > жиңел “kolay” || جوگر- cöğér- (36/4) ~ يوگر- \*yögér- (28/7) > йөгөрү “koşmak”.

**XI.** Tönler’in kelime hazinesi, özel adlar da dâhil madde başı olarak alınacak kelimeler hesaba katıldığında toplam 855 sözcük ihtiva etmektedir. Bu 855 sözcük, alıntı sözcükler bağlamında değerlendirildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1) Alıntı kelimelerden Arapça kökenli kelimelerin sayısı 60’dır: عفو afv (36/10) > гафу “af” || عقل aql (35/1) > габыл “akıl” || علامت alāmet (19/2) > галәмәт “alamet, iz” || الله Allāh (24/18) > Алла “Allah, Tanrı” || الله تعالى Allāh teālā (16/15) > Алла тәгалә “Allahutaala” || اما ammā (34/7) > әмма “ama” || عذاب azāb (9/12) > азап “azap, işkence” || بسم الله bismillāh (13/5) > бисмилла “besmele” || ممكن мүмкин (3/19) > мөмкин “mümkün” || جان cān (20/1) > жан “can” || جواب cevāb (31/5) > жавап “cevap” || دعا du ā (28/18) > дога “dua” || البته elbette (3/16) > әлбәттә “elbette” || اره erem < Ar. حرام ḥarām (20/13) > әрәм “boşa giden” || حق ḥaḥ (12/18) > хак “hak” || خال ḥāl (6/4) > хәл “hâl” || خلق ḥalḥ (9/1) > халык “halk” || خراب ḥarāb (9/6) > харап “harap” || حتى ḥattā (14/5) > хәтта “hatta” || هوا havā (16/12) > һава “hava” || جبر ḥayr (16/12) > хәер “aslında” || حاضر ḥāzır (3/1) > хәзер “hazır” || خزينه ḥazīne (25/15) > хәзинә “hazine” || ابليس iblīs (32/6) > иблис “şeytan” || اسم ism (9/1) > исем “isim” || قدر ḳadar (6/8) > кадәр “kadar” || قهر ḳahr (18/1) > каһәр “yok etme, mahvetme” || قالا ḳala < Ar. قلعه ḳal a (2/2) > кала “şehir” || قوت ḳuvvet (34/16) > күәт “kuvvet” || مجبور mecbūr (33/6) > мәжбүр “mecbur” || مرتبه mertebe (14/4) > мәртәбә “defa, kere” || مشقت meşaqḳat (23/8) > мәшәкәт “zorluk, eziyet” || مفتاح Miftāḥ (5/7) > Мифтаһ “özel isim” || عمر ömr (26/15) > гөмәр “ömür” || رحمت raḥmet (11/14) > рәхмәт “teşekkür” || رضا rızā (22/10) > риза “razı olma” || صندوق şandūḳ (30/13) > сандык “sandık” || سبب sebeb (22/14) > сәбәп “sebeb” || شورپا şörpe < Ar. شوربا şürbā (8/8) > шөрпә “çorba” || شقر şükr (16/7) > шөкәр “şükür” || تمام tamām (22/17) > тәмам “tamam” || وعده va de (4/19) > вәгдә “söz verme” || وقت vaḳt (8/6) > вакыт “vakit” || و ve (3/9) > вә “ve” || ربى يا ربى yā Rabbī (5/11) > Яраббӣ “Ey Allah’ım” || يتيم yetīm (8/15) > ятим “yetim”; Özel İsimler: عبدالله Abdullah (5/16) > Габдулла || عفيفه Afife (5/8) > Гафифә || احسن Aḥsen (35/14) > Әхсән || على Alī (4/7) > Гали || عيف الله Ayfullah (5/6) > Гайфулла || جمالى Cemālī (3/15) > Жәмәли || فاطمه Fāṭima (3/3) > Фатыйма || اسحق İşḥaḳ (2/1) > Исхак || اسماعيل İsmā īl (4/6) > Исмәгыйл || كريم Keḫīm (8/15) > Кәрим || موسى Mūsā (21/19) > || سليمه Selīme (4/7) > Сәлимә || سليمان Süleymān (10/4) > Сөләйман || ولى Velī (26/8) > Вәли.

2) Arapça kelimeler üzerine Türkçe ekler getirilerek oluşturulan kelimelerin sayısı 12'dir: -عجبله- aceblen- (16/19) > гажәпләну “şaşırmak” || عقلی راق aklırağ (20/15) > гакылырак “çok akıllı” || حَقِّدْهُ ḥaqqıñda (20/17) > хакыңда “hakkında” || خَيْرَلِي ḥayrılı (3/12) > хәерле “hayırlı, iyi” || -حاضرله- ḥāzırilen- (12/2) > хәзерләну “hazırlanmak” || خدمتچی ḥidmetçi (2/5) > хезмәтче “işçi, çalışan” || اسمی ismî (3/10) > исемле “isimli” || قيمتلی kıymetlî (26/9) > кыйммәтле “kıymetli” || قوتلی kuvvetlî (6/19) > күәтле “kuvvetli” || -قوتله- kuvvetlen- (7/11) > күәтләну “kuvvetlenmek” || شِكَلِي şikellî [< Ar. شِكْل şekl] (21/8) > шикелле “gibi” || سببلی sebeblî (24/7) > сәбәпле “dolaylı, ötürü”.

3) Arapça kelimeler üzerine Farsça ekler getirilerek oluşturulan kelimelerin sayısı 1'dir: مسلمان Müselmān (36/12) > Мөселман “Müslüman”.

4) Farsça kökenli kelimelerin sayısı 22'dir: اَمْبَار ambar (6/15) < Far. انبار anbar > амбар “ambar” || باها bahā (17/1) > бәя “fiyat” || باهت baht (25/19) > бәхет “baht” || چونکه çūnki (11/11) > чөнки “çünkü” || درگاه dergāh (32/5) > дәргяһ “kat, huzur” || درست dürüst (10/5) > дөрөс “doğru” || اِغْر eger (3/19) > әгәр “eğer” || گناه günāh (14/2) > гөнаһ “günah” || خواجه ḥāje (3/11) > хужа “aile reisi, ev sahibi” || هم hem (2/4) > һәм “ve” || همان hemān (7/12) > һаман “daima” || هر her (22/6) > һәр “her” || نَاجِر nājār (10/3) > начар “kötü” || شهر şehr (36/8) > шәһәр “şehir” || تيز tiz (4/15) > тиз “tez, çabuk” || اَمِيد umīd (34/15) > өмет “ümit” || ياخود yāḥūd (21/8) > яхуд “veya” || زِنْهَار zinhār “lütfen” (18/9) > зинһар || زور zūr (21/16) > зур “çok”; پيالا piyala < Far. پياله piyāle (6/19) > пыяла “сам” || صرّاي şaray < Far. سرّاي serāy (13/7) > сарай “üstü tamamen veya kısmen örtülü hayvan barınağı” || خدای Ḥoday < Far. خدا Ḥudā (12/15) > Ходай “Huda”.

5) Farsça kelimeler üzerine Türkçe ekler getirilerek oluşturulan kelimelerin sayısı 2'dir: شادلان şādlan- (5/1) > шадлану “sevinmek” || تيزرك tizrek (17/13) > тизрәк “çabucak, derhâl”.

6) Rusça kökenli ve Rusça üzerinden geçen Batı dillerine ait kelimelerin sayısı ise 12'dir. Bu kelimeler yazımda genellikle mahallî özellikler gösterir: چاشکه çeşke < Rus. ча́шка (14/17) > чәшке “kâse” || استينا istina < Rus. стена (25/6) > стена “duvar” || كنفيت kenfit < İt. konfet (26/7) > кәнфит “şeker”



|| اوسته ل östel < Rus. stol (8/7) > өстәл “masa” || پاژار pajar < Rus. pojar (36/4) > пожар “yangın” || پرانك pranik < Rus. pryantik (26/7) > пряник “zencefilli çörek” || پوشكا puşka < Rus. puşka (26/10) > пушка “bir çeşit silah, top” || сейفseyf < İng. safe (5/18) > сейф “para kasası” || صالداات şaldat < Alm. soldat (26/9) > солдат “asker” || موژيك mujik < Rus. mujik (2/1) > мужик “köylü” || مينوت minut < Lat. minute (28/19) > минут “dakika” || پار par < Fr. paire (2/5) > пар “çift”.

7) Matbu metinde Arapça ve Farsça kelimeler ise genellikle asıllarına uygun bir şekilde yazılmışlardır. Şu 8 kelimenin yazımında değişiklik söz konusudur: *ambar* < *Far. anbār* (6/15) || *erem* < *Ar. ḥarām* (20/13) || *Ḥoday* < *Far. Ḥudā* (12/15) || *kala* < *Ar. kal a* (2/2) || *pıyala* < *Far. piyāle* (6/19) || *şaray* < *Far. serāy* (13/7) || *şikéllé* < *Ar. şekl* (21/8) || *şörpe* < *Ar. şūrbā* (8/8).

## 5. SONUÇ

1910 yılında Kazan’da neşredilen Tönler, dış kapağındaki ve son sayfasındaki “Balalar Bakçası” ibaresinden de anlaşılacağı üzere çocukların terbiyesi için o günkü Kazan Tatar Türkçesine muhtemelen Rusçadan tercüme edilen bir hikâye metnidir ve İdil-Ural boyundaki Tatarların günlük yaşamı ve sosyal yapısına dair önemli izler yansıtmaktadır. Mütercimi Latif Mustafa hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır fakat bu isim, bu hikâyenin naşirleri olan ve Tatarların kültür hayatında derin izler bırakan Biraderan Kerimoflar’dan birinin müstear adı olabilir. Yazarının ise o dönemin Rus yazınında ve politikasında aktif rol alan, devrim karşıtı ve monarşist olan Şulgin adlı kişinin olduğu düşünülmektedir.

Hikâye metni, *Tönler’in Dili* bölümünde imla, yapı bilgisi ve sözcük dağılımı çerçevesinde bugünkü edebî dil ile mukayese edilerek ele alınmıştır. Bu bölümde elde edilen verilerden genel olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Tönler’i, bugünkü edebî dilden farklı kılan durumlar genellikle metnin imlasında görülen farklılıklardır.
2. Tönler’de bazı sözcükler ve eklerde görülen çoklu şekiller ve uyum

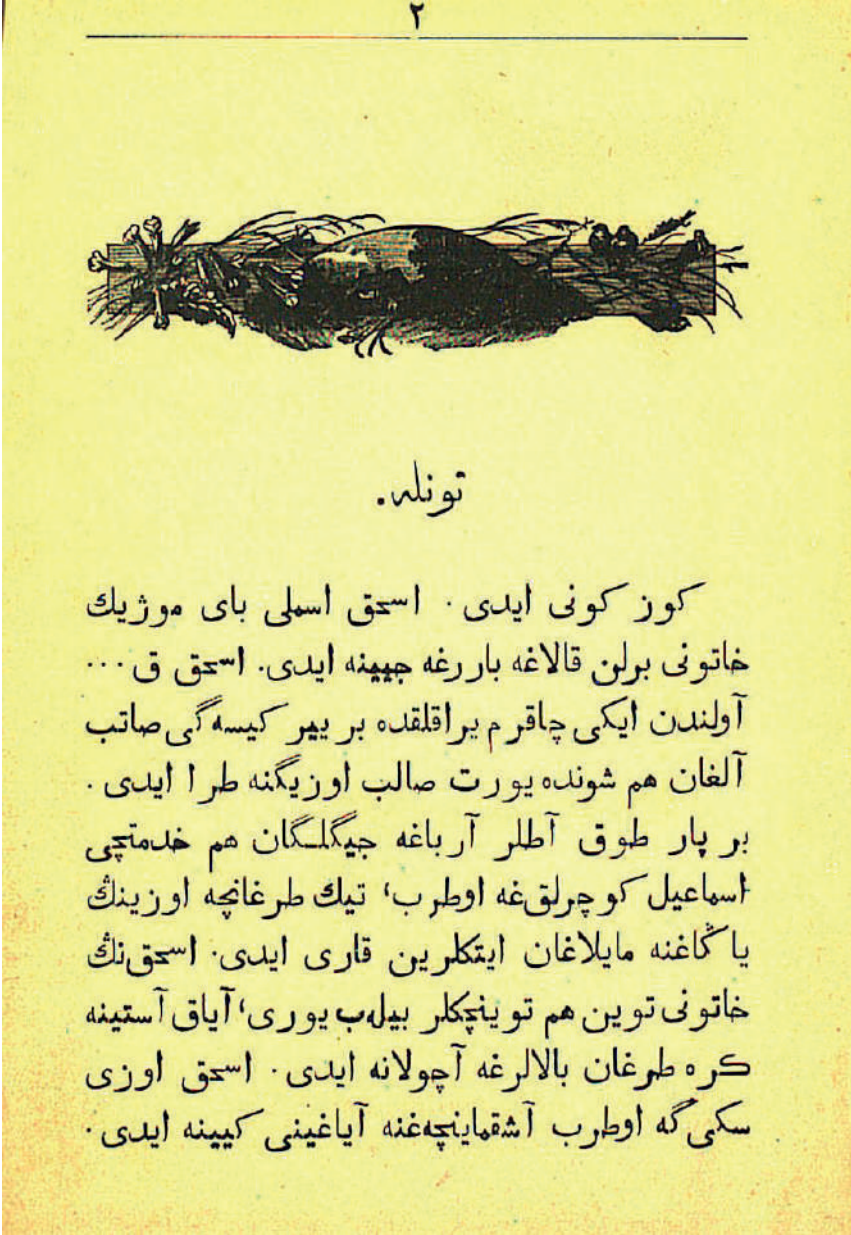
dışılık gösteren ek örnekleri söz konusu dönem için henüz ölçünlü bir edebî dilin tam olarak oluşumunu tamamlamadığını ortaya koymaktadır.

3. Tönler’de mahallî yazım örnekleri barındırsa da alıntı kelimelerin genellikle asıllarına göre yazılmaları eski yazı geleneğinin nüfuzunun devam ettiğini göstermektedir.
4. Tönler, *diyüp* edatı ve *-m.AyInça* zarf-fiili gibi birkaç yapı bilgisi unsuru dışında bugünkü edebî dilden başka özellikler göstermemektedir. Geçiş döneminde Gaspıralı ekolüyle yazılan eserlerde dönemin imparatorluk dili Osmanlı Türkçesinin yansımalarının görüldüğü bilinmektedir. Bu yansımalar genellikle yapı bilgisi ve söz varlığı unsurları olarak kendini gösterir. Bu unsurlar ve dönemdeki Tatarcılık-Türkçülük tartışmaları göz önüne alındığında her ne kadar geçiş dönemi özellikleri gösterse de Tönler’in daha çok mahallî unsurlar barındırdığını ve dilde Tatarcılık ekolüyle kaleme alındığını söyleyebiliriz.

Son olarak Tönler üzerine yapılan bu çalışma gibi söz konusu dönemde yazılan eserlerin de dil tartışmaları ve dil politikaları çerçevesinde incelenmesi, Kazan Tatar Türkçesi özelinde Türk dilinin Kuzey-Batı (Kıpçak) kolunda yer alan diğer çağdaş Türk lehçelerinin geçiş dönemi özelliklerini ve edebî bir dil olarak şekillenme/şekillendirme süreçlerini anlamak açısından önem arz etmektedir.

**Ekler:**

1. Matbu Metin Örneği
2. Transkripsiyonlu Metin Örneği



بار نرسه ده حاضر، جییلغان، بیله نگان، آر باغه صالحانغان،  
خاتون ده کمپینگان .

- بولاسکمو ایندی فاطمه ؟ دیب اسحق خاتونندن  
صورادی .

- مین حاضر .

اسحق بیشماتین کمیپ بیلمینه بیک فاطمی قصب  
قوشاق بیله دی ده اورند قغه اوپردی .

- جه بر دعا قیلیق ایندی .

خاتونی، یتمش یاشلک قارت آناسی هم علی و عبد الله  
اسملى ایکی اوغلی اوطرش دیلده دعا قیلدیلر . دعا قیلغان  
صوکنده خواجه آنک آرتندن باشقه لرده طردیلر .

- خیرلی یولغه ! دیدی قارچق .

- جه صاو بولغز ! دیب اسحق قالا طرغان کشیلر برلن  
کورشه باشلادی . صاو بول انکای ! ایرته گه دن صوگغه

بز قایتربز . قارا، جمالی آغای نی اولدن قونارغه چاقرت،  
البته چاقرت، یالغزغنه قونماغز : حاضر کوز، تون

قارانغی یمان کشیلر آزمی ! قارا چاقر ! برر نرسه بولسه  
مونده سزنی اشلی آلاسز، اول یراق، آنده بارب

کیله گناچه مونده تله گانگنی اشله رگه ممکن . اگر یا شا

## Tönler

(2/1) Köz köné idé. İşhaq ismlé [isémlé]<sup>7</sup> bay mujik (2/2) ħatunı [ħatını] bérlen kálağa barırğa cıyına idé. İşhaq, K... (2/3) avıdan iké çağırım yıraqlıqda bér yir kisege şatıp (2/4) alğan hem şunda yort şalıp üze géne tora idé. (2/5) Bér par tük aţlar arbağa cigélgen hem ħıdmetçé [hézmetçé] (2/6) İsmā ĩl [İsmegiyıl] kuçerlıqğa uţırıp, tik torğança üzenéñ (2/7) yaña ğına maylağan itéklerén ħarıy idé. İşhaqñıñ (2/8) ħatunı [ħatını] töyén hem töyénçékler beylep yöriy, ayak astına (2/9) kére torğan balalarğa açuvlana idé. İşhaq üze (2/10) sekége uţırıp aşıkmayınça ğına ayağını kiyéne idé.

(3/1) Bar nerse de ħāzır [ħezér], cıyılğan, beylengen, arbağa şalıngan, (3/2) ħatun [ħatın] da kiyéngen.

(3/3) — Bulasıñmu [Bulasıñmı] indé Fāţıma? dip İşhaq ħatunından [ħatınınnan] (3/4) şoradı.

(3/5) — Min ħāzır [ħezér].

(3/6) İşhaq bişmetén kiyép biléne bik ħatı ħışıp (3/7) ħoşak beylede de urındıqğa uţırdı.

(3/8) — Ce bér du ā [doga] ħılıyħ indé.

(3/9) ħatunı [ħatını] yitméş yeşlék ħart anası hem Alī [Gali] ve Abdullah [Gabdulla] (3/10) ismlé [isémlé] iké uğılı [ulı] uţırışdılar da du ā [doga] ħıldılar. Du ā [doga] ħılğan (3/11) şoñında ħāce [ħuca] anıñ artından [artınnan] başħalar da torđılar.

(3/12) — ħayrlı [Ĥeyérlé] yulğa! didé ħarħıħ.

(3/13) — Ce şav bulıgız! dip İşhaq kála torğan kéşéler bérlen (3/14) küréşe başladı. Şav bul enkey! İrtgeden şoñğa (3/15) béz ħaytırbéz. Ķara, Cemālī [Cemali] Ağaynı avıdan ħunarğa çağırt, (3/16) elbette çağırt, yalgız ğına ħunmağız. Ĥāzır [Ĥezér] köz, tön (3/17) ħaranğı, yaman kéşéler azmı! Ķara, ħaħır! Bérer nerse bulsa (3/18) monda séz ni eşliy alasız? Avıl yıraq, anda barıp (3/19) kilgençé monda télegenéñné eşlerge mümkin [mömkin]. Eger yaña

<sup>7</sup> Köşeli ayraç [ ] içindeki yazımlar, söz konusu ifadelerin bugünkü edebî dilde aldığı şekillerdir.



## Kaynakça

- DEMİR, Nurettin (2006). “Türkiye’de Dil-Lehçe-Şive-Ağız Tartışmaları”. *Türkiye’de Dil Tartışmaları (Derleyenler: Astrid Menz, Christoph Schroeder)*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları: 119-146.
- DEMİRCİ, Metin (2020). “Abdurrahman Sadi’nin Tatar Edebiyatı Tarihi Adlı Eserinde Kayyum Nasırı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (1), 129-167.
- EKER, Süer (2018). “Dil ve Kültür”. *Türk Dili-I (Editörler: Muhsin MACİT, Serap CAVKAYTAR)*. Ankara: Anadolu Üniversitesi Yayınları: 2-31.
- ERCİLASUN, Ahmet B. (2023). *Türk Dili Temel Kitabı-Herkes İçin Türk Dili*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- KANLIDERE, Ahmet (2021). *İdil-Ural ve Türkistan’da Fikir Hareketleri-Dini İslahatçılık ve Ceditçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyatı.
- ÖNER, Mustafa (2009). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖNER, Mustafa (2013). *Bugünkü Kıpçak Türkçesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZDEMİR, Ahmet (2024). “İdil-Ural’da Eğitim İşçisi ve Milli Tarih Yaratıcısı Bir Şahsiyet: Hadi Atlası (1876-1938)”. *Ziya GÖKALP’in Vefatının 100. Yılı Anısına Türk Asrı Eşiğinde Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Üzerine Değerlendirmeler-1. Cilt Ziya Gökalp Özel*. Ankara: Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları: 77-89.
- REPNIKOV, Aleksandr (2004). “Шульгин Василий Витальевич (1878-1976)”. (<https://web.archive.org/web/20120303000417/http://www.pravaya.ru/ludi/450/808> Erişim günü: 26.02.2025, saat: 14:37).
- ŞİRİN USER, Hatice (2015). *Başlangıçtan Günümüze Türk Yazı Sistemleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- ŞULGİN (1910). *Tönler* (Çeviren: Latif Mustafa). Kazan: Matbaa-i Kerimiye.
- TTAS: *Tatar Têlênêñ Añlatmalı Süzlégê I-VI Tom (2015-2021)*. Kazan: Tatarstan Respublikası Fenner Akademiyesé G. İbrahimov İseméndegé Têl, Edebiyat Hem Sengat İnstitutı.
- TÜRKOĞLU, İsmail (2017). “Stalin Döneminde Bir Ailenin Başına Gelenler: Şeref Kardeşlerin Hikâyesi”. *Doğumunun 100. Yılında Baymirza Hayit ve*

*Günümüzde Türkistan Tarihi Araştırmaları Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı (Editörler: Abdulvahap Kara vd.). İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları: 255-266.*

### **Çevrim İçi Sözlükler**

<https://garap-farsy.narod.ru/baa.htm>

<https://lugatim.com>

## Eski Türkçe Konusuna Bibliyometrik Bir Yaklaşım

Murat Aka<sup>1</sup>

### Özet

Eski Türkçe konu alanı bakımından Türklük bilimi araştırmalarının en temel alt çalışma alanlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Bu alan yaklaşık yüz elli yıldır arkeoloji, dil bilimi, tarih, folklor, edebiyat, sanat tarihi, din ve dinler tarihi, hukuk, siyaset bilimi, paleografya, sosyoloji gibi bilim dallarından olmak üzere yerli ve yabancı pek çok araştırmacının daima ilgisini çekmiştir. Eski Türkçe Orta Asya'da 7. ile 13. yüzyıllar arasında gelişim göstermiş Türk yazı dilinin en eski evresini oluşturmaktadır. Bu dönem kendi içerisinde tarihsel olarak sırasıyla Eski Türk Yazıtları, Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi olmak üzere üç alt döneme ayrılır. Bu çalışmada “Eski Türkçe”, “Eski Türk Yazıtları”, “Eski Uygur Türkçesi” ve “Karahanlı Türkçesi” anahtar kelimeleri üzerinden ilgili konu alanına giren Web of Science (WoS) yayınları VOSviewer programı da kullanılarak bibliyometrik yöntem ile analiz edilmiştir. Bibliyometri yayınların yazar, yıl, atıf, anahtar kelime gibi parametreleri üzerinden çalışmaların seyri hakkında değerlendirme yapmayı mümkün kılan bir analiz yöntemidir. Bu sayede Eski Türk dili çalışmalarının genel temayüllerinin ve gelecek beklentilerinin ortaya konulması ve ayrıca çalışmanın Türklük bilimi araştırmaları tarihine de katkı sunması hedeflenmiştir. Çalışmanın sonucunda Eski Türkçe ile ilgili yayın ve atıflarda 2007-2008 yıllarından sonra artış gösterdiği, yayınların ağırlıklı olarak Eski Türk Yazıtları ile Eski Uygur Türkçesi alt konu alanlarında yoğunlaştığı gözlenmiştir. Ayrıca ilgili konu alanında Türkiye adresli yayın ve araştırmacıların da oldukça etkili olduğu görülmüştür.

### 1. Giriş

Bütün dünyada bir bilim alanı olarak Türklük bilimi ve Türk dili çalışmaları tarihsel olarak 11. yüzyılda *Kaşgarlı Mahmud*'a kadar götürülse de bu alanın modern anlamdaki doğuşu 19. yüzyıl sonlarına dayandırılmaktadır. Özellikle

1 Arş Gör. Dr., Fırat Üniversitesi, maka@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1563-8982



*Kutadgu Bilig*, *Dîvânü Lugâti't-Türk* ve *Eski Türk Yazatları* gibi eserlerin keşfi ve Türk folkloru ile diyalektolojisi alanındaki gelişmelerle bilim dünyasında Türklük bilimine ilgi artmış ve kısa süre içerisinde geniş bir literatür oluşmaya başlamıştır. Eski Türkçe çalışmaları 150 yıllık modern Türklük bilimi sahası içerisinde hep önemini korumuş ve Türklük biliminin her zaman merkezinde yer almıştır. Zira bugünkü Türk dillerinin ve diyalektlerinin hepsi, birkaçı istisna olmak üzere, tarihsel olarak Eski Türkçe çağına götürülmekte ve çalışmaların çoğunda bu dönem muhakkak referans alınmaktadır.

Uzun bir süre Türklük bilimi alanındaki çalışmalar basılı kitap ve makale şeklinde ilerlemiş olmakla birlikte son 30 yıldır internet ve bilgisayar teknolojilerinin gelişimine bağlı olarak dijital ve basılı ya da tamamen dijital bir şekilde devam etmiştir. Bu gün artık bilimsel faaliyetlerin ve yayıncılığın da çok artmasıyla dünyada ve Türkiye’de Türklük bilimi ve Eski Türkçe alanındaki pek çok akademik dergi faaliyetlerini tamamen dijital bir şekilde yürütmektedir. Özellikle son yıllarda *Scopus*, *Web of Science (WoS)*, *DergiPark* gibi veri tabanlarıyla Eski Türkçe çalışmalarının görünürlüğü ve erişimi çok daha yüksek bir seviyeye ulaşmıştır.

Bu çalışmada da bugün dünyada üniversitelerin yayın-performans açısından referans aldığı *Web of Science* veri tabanındaki Eski Türkçe ile ilgili yayınlar *Eski Türkçe*, *Eski Türk Yazatları*, *Eski Uygur Türkçesi*, *Karahanlı Türkçesi* terimleri üzerinden bibliyometrik analize tabi tutularak çalışmaların literatürdeki performansı, ilişkileri ve genel eğilimleri tespit edilecektir. Bu sayede Eski Türkçe çalışmalarının potansiyeli, geleceği ve seyri hakkında daha sağlıklı bir öngörü elde edilmesi hedeflenmektedir. Bunun için öncelikle Eski Türkçe teriminin ve sınırlılıklarının genel bir çerçevesi çizilecek, bibliyometrik analiz yöntemi kısaca tanıtılacak, sonra bu yöntemle göre *Web of Science*’de bu alandaki çalışmalar bahsi geçen terimler üzerinden bibliyometrik yöntemle göre analiz edilecek, son olarak konuyla ilgili genel bir değerlendirme ortaya konulacaktır.

## 2. Kavramsal Çerçeve

### 2.1. Tarihi Dönem Bakımında Eski Türkçe Terimi

Eski Türkçe döneminin kapsamı ve tarihsel sınırlarıyla ilgili olarak literatürde farklı görüşler yer almaktadır. Gabain (2007) ve Ş. Tekin (1992, s. 69) Eski Türkçeyi Köktürk ve Uygurca dönemleri şeklinde ele alır. Caferoğlu’na (2001, ss. 40-54) göre Orta Türkçe devrinden önce 6. ile 9. yüzyıllar arasındaki Göktürkçe ve Uygurca dönemlerini kapsar. Demir ve Yılmaz (2010, ss. 73-79) Eski Türkçeyi Göktürkçe ve Uygurca olmak üzere Türklerin 6. ile 10. yüzyıllarda kullandığı dil olarak kabul eder ve

Karahanlı Türkçesinin Arapça ve Farsça etkisiyle aynı tarihlerde yazılmış Budist metinlerden yazım, ses, şekil özellikleri bakımından ayrıldığını bu dönemin Göktürkçe ve Uygurcadan ayrı bir tarihî dönem içerisinde incelendiğini belirtir. Bu yüzden Demir ve Yılmaz (2010, ss. 73-79) Karahanlı Türkçesini (11-12. yy.) Orta Türkçenin Doğu Orta Türkçe dönemi içerisine dâhil etmişlerdir. Üstüner (2015, ss. 55, 96) Eski Türkçeyi 6. yüzyıldan başlatıp Göktürkçeyi ve Eski Uygur Türkçesini dâhil ederek 10. yüzyılın sonunda bitirir ve Karahanlı Türkçesini Orta Türkçe dönemi içerisinde değerlendirmiştir.

Clauson (1972, ss. xiii-xix) Türk dilinin 8. ve 13. yüzyıllar arasındaki dönemi için *Eski Türkçe* terimi yerine *Erken Türkçe (Early Turkish)* terimini kullanarak bu döneme ait metinleri *A. Türkü, B. Uyğur ve Uyğur-A, C. Old Kırgız, D. Xākānī, E. Oğuz, F. Kıpçak, G. Minor eleventh-century Dialect* şeklinde gruplandırır. Buna göre *A. Türkü* Köktürk yazıtlarını, *Uyğur ve Uyğur-A* Eski Uygurca metinleri, *C. Old Kırgız* Kırgızlara ait olduğu düşünülen yazıtları, *D. Xākānī* Karahanlı Türkçesini, *E. Oğuz, F. Kıpçak, G. Minor eleventh-century dialects* ise Dîvân u Lugâti't-Türk'teki Oğuz, Kıpçak ve diğer Türk lehçelerine ait unsurları temsil etmektedir. Ercilasun'a (2009, 2023, s. 46) göre ise Türk yazı dilinin ilk dönemi olan Eski Türkçe yazılı olmayan İlk (Ön) Türkçe (Pre-Turkish) ve Ana Türkçenin (Proto-Turkish) devamı olup 7. ve 13. yüzyıllar arasındaki Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlı Türkçesi dönemlerini kapsamaktadır. L. Johanson (2022, s. 86) Eski Türkçeyi 7. yüzyıldan başlatarak runik harfli metinler, Uygur metinleri ve Karahanlı metinleri olmak üzere üç aşamaya ayırır. Erdal (2004, ss. 6-8) *Türk Runik harfli yazıtları (7-10. yy.)*, *Eski Uygur metinlerini (9-13. yy.)* ve *11. yüzyıl Karahanlı sahsında yazılmış metinleri* Eski Türkçe içerisinde değerlendirir. Róna-Tas (2020, s. 49) Eski Türkçeyi *Erken Eski Türkçe 400-550, Geç Eski Türkçe I 550-700, Geç Eski Türkçe II 700-1000, Geç Eski Türkçe III 1000-1200* şeklinde tasnif eder ve Orta Türkçeyi 1200 yılından itibaren başlatır. Erdal (2004, ss. 8-9) 11. yüzyılda yazılmış Karahanlıca metinleri Eski Türkçe korpusa dâhil ederken 12. yüzyılda yazılmış olan *Atabetül'l Hakayık*'ı Orta Türkçe dönemi içerisinde değerlendirir. Ağca da (2021, s. 28) yine Eski Türkçeyi ait oldukları medeniyet dairelerine ve dil yapılarına göre *1. Türk runik alfabesiyle yazılmış yazıtlar, 2. Eski Uygurca metinler* ve *3. Karahanlıca metinler* olmak üzere üç gruba ayırır.

Sonuç olarak görüleceği üzere Eski Türkçe dönemi kimi araştırmacılarca Köktürkçe ve Eski Uygurcadan ibaret kabul edilirken diğer taraftan başka bir grup araştırmacıya göre ise Karahanlı Türkçesi de Eski Türkçeye dâhil edilmiştir.

### 2.1.1. Eski Türk Yazıtları

Türk dilinin en eski metinleri runik harfli metinler ya da Köktürk yazılı metinler olarak da adlandırılan Eski Türk yazıtlarıdır. Yazıtlar dönemi Eski Türkçenin tarihsel olarak 7. ve 10. yüzyıllar arasını kapsar (Erdal, 2004, s. 6; Ercilasun, 2009, ss. 126-144, 2023, s. 46). Siyasi olarak baktığımızda yazıtlar döneminde Köktürk ve Uygur Kağanlıklarının en önemli iki siyasi figür olarak öne çıktığı görülür. Köktürkler ya da Göktürkler olarak bilinen Türk Kağanlığı dönemi 552 yılından başlar ve 745 yılına kadar devam eder. Bu dönem ana hatlarıyla 552-630 yılları arasındaki I. Göktürk Kağanlığı ile 682-745 yılları arasındaki II. Göktürk Kağanlığından oluşmaktadır. Köktürklerin Uygurlar tarafından 740'da yıkılmasından sonra aynı bölgede Uygur Kağanlığı kurulur. Bozkır Uygur ya da Orhun Uygur Kağanlığı olarak da bilinen Ötüken Uygur Kağanlığı siyasi varlığını 844 yılına kadar sürdürür (Ercilasun, 2009, ss. 8-124, 219-222, 2023, ss. 67-89). Şuan için I. Köktürk Kağanlığından günümüze ulaşan herhangi bir Türkçe yazıt bulunmamaktadır. Ancak I. Köktürk Kağanlığı döneminden sadece 580 tarihli ve Soğdca yazılmış olan Bugut yazıtı elde bulunmaktadır (Ölmez, 2019). Türkçe yazıtların en eskisi 687-692 yıllarına tarihlendirilen ve II. Köktürk Kağanlığı dönemine denk gelen Çöyr yazıtıdır (Sertkaya, 1995, s. 318; Özönder, 2006, s. 111).

Eski Türk yazıtları genel olarak coğrafi konumları bakımından Moğolistan yazıtları, Yenisey yazıtları (Tuva ve Hakasya Bölgesi), Kazakistan ve Kırgızistan'da bulunan Talas yazıtları, Altay yazıtları (Dağlık Altay Bölgesi) ve Çin Halk Cumhuriyeti yazıtlarından oluşmaktadır (Aydın, 2017, ss. 31-41; Ercilasun, 2009, ss. 128-144). Bu metinlerden en hacimli, tarihleri ve dönemleri en net olanlar Köktürk ile Uygurlardan kalan ve çoğunluğu Moğolistan'da bulunan yazıtlardır. Yazıtlar genellikle taş, maden, metal kap ve sikke, seramiklere ve duvarlara runik olarak da adlandırılan Köktürk alfabesiyle işlenmiştir (Róna-Tas, 2020, s. 82). Bunların dışında *Irık Bitig* gibi kâğıda yazılı Köktürk harfli metinler de bulunmaktadır (T. Tekin, 2013; Yıldırım, 2017). Ancak *Irık Bitig* genelde Eski Uygurca Manici korpusunun içerisine dâhil edilmektedir (Ercilasun, 2023, s. 233).

### 2.1.2. Eski Uygurca

Eski Uygur Türkçesi Erdal'a (2004, s. 7) göre 9. ile 13. yüzyıllar, Zieme'ye (1992, s. 16) göre 9. ile 14. yüzyıllar arasında, Ağca'ya (2021, s. 29) göre ise 8. yüzyıl ortaları ile 14. yüzyıl sonları arasında yazılmış metinleri kapsayan dönemin adı olarak kabul edilir.

840 yılında Uygur Kağanlığının yıkılmasından sonra on beş boydan oluşan bir Uygur grubu Tibet ve An-hsi bölgesine göç ederek Kansu Uygur Kağanlığını kurar. Bu kağanlık önce 940'da Kitanlar, sonra 1028 de Tangutlar ve son olarak 1226'da artık tamamen Çengizlilerin hâkimiyeti altına girerler. Diğer taraftan daha büyük bir Uygur grubu ise Beşbalık, Karaşar, Hoço ve Turfan bölgesine yerleşerek burada Hoço Uygur Kağanlığını kurar. Hoço Uygurları ilk önce 1120 yıllarında Kara Hitay, 1209'da Çengizlilere ve 1260'ta Çağatay Hanlığına bağlanır. Son olarak Hoço Uygur Kağanlığının siyasi varlığı 1368 yılında Çinli Ming Hanedanı tarafından sonlandırılmıştır. Kansu Uygurları Budist inanca bağlı olarak Sarı Uygurlar adıyla varlıklarını sürdürürken Hoço Uygurları 13. yüzyıldan sonra hızla İslamiyeti kabul etmişlerdir (Ercilasun, 2009, ss. 222-226; Ağca, 2021, ss. 31-33).

Uygurlar güçlü siyasi varlıklarını kaybetmiş olsa da Moğol hâkimiyeti altında bir süre daha kültür ve edebiyat faaliyetlerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Kansu ve Hoço Uygur Kağanlıkları yaşadıkları bölgede hem kendi hâkimiyetleri hem de Moğol hâkimiyeti boyunca Manihaizm, Budizm, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi farklı kültür çevrelerine ait metinleri içeren zengin bir edebiyat meydana getirmişlerdir. Buna göre Eski Uygur Edebiyatı içerik bakımından Manihaist, Budist, Hristiyan ve din dışı Uygur edebiyatı olmak üzere beş gruba ayrılarak incelenir (Ercilasun, 2009, s. 226; Ağca, 2021, ss. 33-41). Zieme (1969, s. 1) Uygur edebiyatının oransal dağılımını % 70 Budist, % 10 Manihaist, % 20 diğer metinler şeklinde ortaya koyar. Uygurlar metinleri oluştururken çoğunlukla Soğd alfabesinden geliştirilmiş olan Uygur alfabesinin yanı sıra Runik, Mani, Soğd, Brahmi, Tibet ve Nesturî alfabelerini de kullanmışlardır.

### 2.1.3. Karahanlı Türkçesi

Ötüken Uygur Kağanlığının yıkılışından sonra Karluk, Yağma, Çiğil ve Tohsı gibi boyların daha batıda Balasagun, Kaşgar, Yarkent bölgesinde bir araya gelip güçlenmesiyle Karahanlı Devleti kurulur. Devletin kuruluş tarihi genellikle 840 olarak kabul edilir. Daha sonra 946 yılında İslamiyeti kabul eden Karahanlılar siyasi varlıklarını ancak 1212 yılına kadar sürdürebilmiştir (Ercilasun, 2009, ss. 285-292, 2023, ss. 97-101; Golden, 2018, s. 226).

Karahanlılar 11. ve 12. yüzyıllarda İslami sahaya ait ilk Türkçe eserleri ortaya koymuşlardır. Bu eserler bilindiği üzere *Kutadgu Bilig*, *Dîvânü Lüğâti't-Türk*, *Atabetül'l Hakayık*, *Satır Altı Kur'an Çevirileri* ve *Dîvân-ı Hikmet*'tir. Ayrıca bilinen en eski Türkçe hukuk belgeleri olan *Yarkent Belgeleri* yine Karahanlı sahası metinlerindedir (Erdal, 1984, s. 260, 2004, s. 8). Bu dönemin eserleri Arap harfleriyle yazılmıştır fakat *Kutadgu Bilig*'in

Viyana nüshası, *Atabetül'l Hakayık*'ın Semerkant nüshası ve Yarkent Belgeleri Uygur harfli metinlerdir. Eski Uygur Türkçesi Kansu ve Turfan bölgesinde 13-14. yüzyıllara devam ederken 11. ve 12. yüzyıllarda Kaşgar ve Yarkent bölgesindeki Karahanlı Türkçesi ile de eş zamanlılık göstermiştir. Ağca 11. ve 12. yüzyıllara ait Manihaist ve Budist metinlerle İslami Türkçe metinleri ses ve şekil özelliklerine göre karşılaştırdığı yazısında her ne kadar farklı din ve kültür çevrelerine ait olsalar da Karahanlı sahası metinleri ile Uygur sahası metinleri arasındaki bazı dilbilimsel farklılıkların diyalektoloji ve leksikolojiyle ilgili olduğunu, bu yüzden söz konusu farklılıkların Karahanlı Türkçesinin de Eski Türkçe içerisinde dâhil edilmesine imkân verdiğini ortaya koymuştur (Ağca, 2009).

Sonuç olarak Eski Türkçe teriminin ana hatlarıyla Asya'nın Tuva, Hakas, Altay, Moğolistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Çin'in kuzeybatı bölgelerinde farklı din ve kültür çevreleri ile siyasi oluşumlar etrafında 7. yüzyıl ile 13. yüzyıl arasında gelişme göstermiş olan Türk yazı dilini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

## 2.2. Bibliyometrik Analiz

Bibliyometri ya da bibliyometrik analiz makale, konferans bildirisi, kitap bölümü ve bilimsel kitap tanıtımı gibi akademik yayınların sahip olduğu yazar, atıf, anahtar sözcük, yayın yılı işbirliği, bilimsel destek gibi değişkeler üzerinden niceliksel analizler aracılığıyla çalışılan alanla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapmaya olanak sağlayan bir analiz yönteminin bütününi ihtiva etmektedir (Al & Tonta, 2004; Zan, 2012).

Bibliyometrik analiz bu çalışmada olduğu üzere belli bir çalışma alanına ait kavram ve ilgili verileri üzerinden yapılabileceği gibi çeşitli alanlara ait yayınları içeren belli bir dergi ya da seri kitap üzerinden de yapılabilmektedir. Sözelimi Zhao vd. (2023) tarafından *kavramsal metafor* konusu bibliyometrik analiz yöntemiyle son yirmi yıl ile sınırlı tutularak incelenmişken Sökmen ve Özkanlı'da (2018) sadece *journal of tourism and gastronomy studies (Jotags)* dergisinin 2013 ile 2018 arasındaki yayınları bibliyometrik analize tabi tutulmuştur.

Bibliyometrik analiz yöntemi çok farklı çalışma alanlarında uygulanabilmektedir. Animasyon (Acar, 2023), dijital oyun bağımlılığı (Tuncer vd., 2022), gastronomi (Sökmen & Özkanlı, 2018), kavramsal metafor (Zhao vd., 2023), bilgi ve belge yönetimi (Al, 2008; Zan, 2012), psikoloji (Kwak, 2002), fen eğitimi (Yurdakul & Bozdoğan, 2022) bunlardan sadece bir kaçıdır. Türklük bilimi alanında yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak bir derginin belli bir zaman aralığı içerisindeki sayılarını bibliyometrik analize tabi tutmak şeklinde olmuştur. Örneğin Yalçın (2010) Millî Folklor,

Coşkun (2024), Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, Kocasavaş vd. ise (2025) Bilig dergisinin bibliyometrik analizini yapmışlardır.

Genelde bibliyometrik analizler *Web of Science* (WoS) ya da *Scopus* gibi veri tabanları üzerinden elde edilen verilerle yapılmaktadır. Zira bu veri tabanları geriye dönük uzun vadeli bir şekilde yayınların analizini yapmaya olanak sağlayan yazar, yıl, atıf, kurum gibi yayına ilişkin bütün verileri bünyesinde bulundurmakta ve söz konusu verilerin dışı aktarılmasına izin vermektedir.

*Web of Science*'dan (WoS) dışı aktarılan verilerin bibliyometrik analizi ayrıca *VOSviewer* aracılığıyla da yapılmaktadır. *VOSviewer* metin madenciliği tekniğiyle ve WoS'tan çekilen çok fazla miktarda bibliyometrik veriyi derinlemesine ve etkili bir şekilde analiz ederek veriler arasındaki ilişkileri ağ temsiliyle görselleştirebilmektedir (Dereli, 2024). Bu da bibliyometrik analizi yapılan konu alanının literatür bakımından daha doğru ve güvenilir bir şekilde değerlendirilmesini mümkün hâle getirir.

### 3. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmada Eski Türkçe konusunda Web of Science (WoS) veri tabanında yapılan çalışmaların bibliyometrik açıdan mevcut durumunun tespit edilmesi ve bu doğrultuda ilgili alanda daha geniş bir perspektif sunulurken gelecek çalışmalara kılavuz olması amaçlanmıştır. 15.01.2025 tarihinde Web of Science veri tabanında Eski Türkçe kapsam ve alanına giren aşağıdaki anahtar kelimelerden “bütün alanlar (All Fields)” seçilerek tarama yapılmıştır.

**Eski Türkçe:** “Old Turkic”, “Old Turkic language”, “Old Turkic texts”

**Eski Türk Yazıtları:** “Old Turkic inscriptions”, “Turkic runic inscriptions”, “Orkhon Turkic”, “Orkhon inscriptions”

**Eski Uygur Türkçesi:** “Old Uyghur”, “Old Uyghur Turkish”, “Old Uyghur Turkic”, “Old Uighur Turkish”, “Old Uyghur Texts”, “Old Uighur Texts”

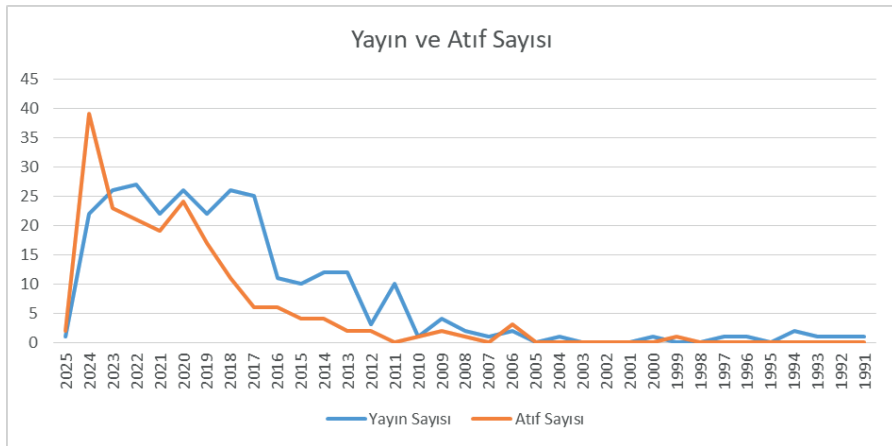
**Karakhanlı Türkçesi:** “Karakhanid Turkish”, “Karakhanid Turkic”

Yapılan tarama sonucunda 282 bilimsel çalışmaya ulaşılmıştır. Bu alanda yapılan çalışmaların ilki 1989 yılında, en günceli 2025 yılında yapıldığı görülmektedir. Asya çalışmaları, tarih, dil ve dil bilimi gibi farklı disiplinlerden/alandan makale, kitap bölümü, kitap tanıtımı türlerine ulaşılmıştır. Ulaşılan 282 çalışma içerisinde alan dışı dergiler ve çalışmalar tek tek tespit edilerek hariç tutulmuş ve 276 veri bibliyometrik analize hazır hale getirilmiştir. Web of Science'den verilerin tamamı (full record and cited references)

indirilmiş ve *VOSviewer version 1.6.20* programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Yazar, atıf, dergi, ülke, anahtar kelime vb. analizler *VOSviewer* programı ile yapılarak görselleştirilmiştir. Eski Türkçe ve buna ilişkin terimler üzerinden yapılan bilimsel çalışmalar sadece *Web of Science* veri tabanı üzerinden değerlendirilmiş olup *Scopus* veri tabanı kapsam dışı bırakılmıştır.

#### 4. Eski Türkçe Alanında Yapılan Yayınların Bibliyometrik Analizi ve Bulgular

Web of Science (WoS) veri tabanında değerlendirmeye alınan 276 yayının toplam atıf sayısı 188, yayın başına düşen atıf sayısı 0,68'dir. En çok yayın 2022 yılında (n=27) olmak üzere takiben 2023 (n=26), 2020 (n=26), 2018 (n=26), 2017 (n=25), 2024, 2021, 2019 yıllarında (n=22) yayın sayısının yüksek olduğu, yani özellikle son yıllarda yayın sayısında artış olduğu görülmektedir. Şekil 1'de görüldüğü üzere 2011 yılı öncesinde bu alanda yayın sayısının az olması dikkat çekicidir. Konu olarak tarihsel dönemi kapsayan bu alanın önceki yıllarda araştırma konusu yapılmamış olması ilgili alan dergilerinin WoS veri tabanında az sayıda indekslenmesiyle ilgili olduğu düşünülmektedir.



Şekil 1: Yıllara Göre Yayın ve Atıf Sayısı

Tablo 1'de Web of Science veri tabanında yer alan "Eski Türkçe" konulu yayınların türleri ve yazıldığı dile ait bilgiler yer almaktadır. Buna göre ilk sırada yer alan yayın türünün %89,49 oranla makale türü (n=247) olduğu, bunu takip eden türlerin kitap tanıtımı (n=19) ve konferans bildirisi (n=8) olduğu görülmektedir. İlgili alanda yapılan çalışmalar dil bakımından incelendiğinde en çok İngilizce (n=153) dilinde yayın yapıldığı



görülmektedir. Bunu sırasıyla Türkçe (n=77), Rusça (n=31) ve Almanca (n=12) dilleri takip etmektedir.

*Tablo 1: Yayınların Tür ve Dile Göre Dağılımı*

<b>Yayın Türü</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Makale (Article)	247	89,49
Kitap Tanıtımı (Book Review)	19	6,88
Konferans Bildirisi (Proceeding Paper)	8	2,89
Kitap Bölümü (Book Chapter)	3	1,08
Derleme Makalesi (Review Article)	2	0,72
<b>Yayın Dili</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
İngilizce	153	55,43
Türkçe	77	27,89
Rusça	31	11,23
Almanca	12	4,34
Bulgarca	1	0,36
Çince	1	0,36
Fransızca	1	0,36

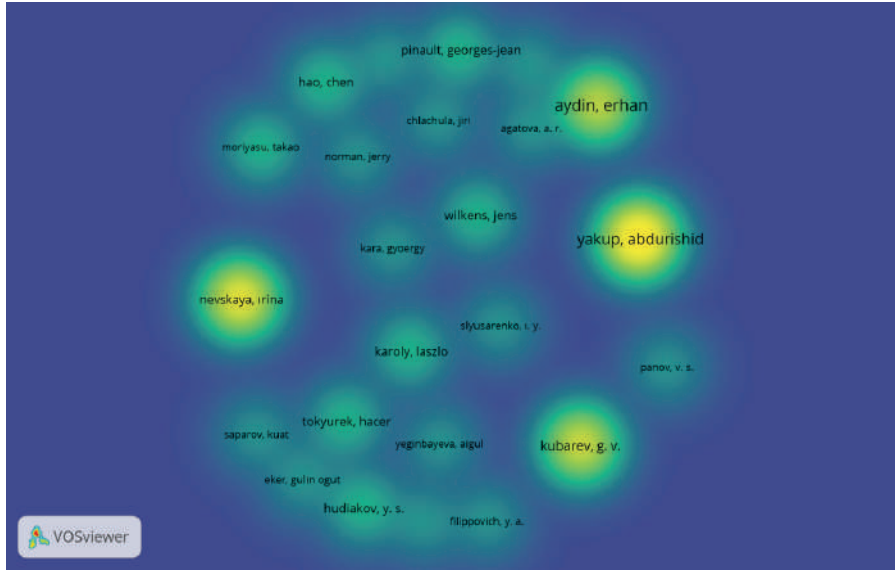
Tablo 2’de Web of Science veri tabanında yer alan “Eski Türkçe” konulu yayınların en çok hangi araştırmacılar/yazarlar tarafından yapıldığı görülmektedir. Buna göre üç ve üzeri yayın yapan 25 yazar yer almaktadır. Elde edilen bilgilere bakıldığında ilgili alanda en çok yayın yapan yazarın Abdurishid Yakup (n=13) olduğu görülmektedir. Bunu takiben en çok yayın yapan beş yazar sırasıyla Erhan Aydın (n=9), Peter Zeieme (n=7), Uğur Uzunkaya (n=5), Gleb Kubarev (n=4), Ayşe Cengiz Kılıç (n=4)’tır.

*Tablo 2: En Çok Yayın Yapan Yazarlar*

<b>Yazarlar</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Yakup, Abdurishid	13	4,71
Aydin, Erhan	9	3,26
Zieme, Peter	7	2,53
Uzunkaya, Ugur	5	1,81
Kubarev, Gleb	4	1,44
Kilic Cengiz, Ayse	4	1,44
Peyrot, Michael	4	1,44
Li, Yong-Song	4	1,44
Tishin, V. V.	4	1,44
Olmez, Mehmet	4	1,44
Wilkens, Jens	4	1,44
Yildiz, Hulya	3	1,08
Nevskaya, Irina ANATOL EVNA	3	1,086
Tybykova, Larisa	3	1,086
Vcr, Marton	3	1,086



Şekil 2’de görüldüğü üzere Eski Türkçe konulu alanda en çok atıf alan yazarlar; Erhan Aydın, Abdurishid Yakup, G. V. Kubarev, Irina Nevskaya olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 2: En Çok Atıf Alan Yazarlar

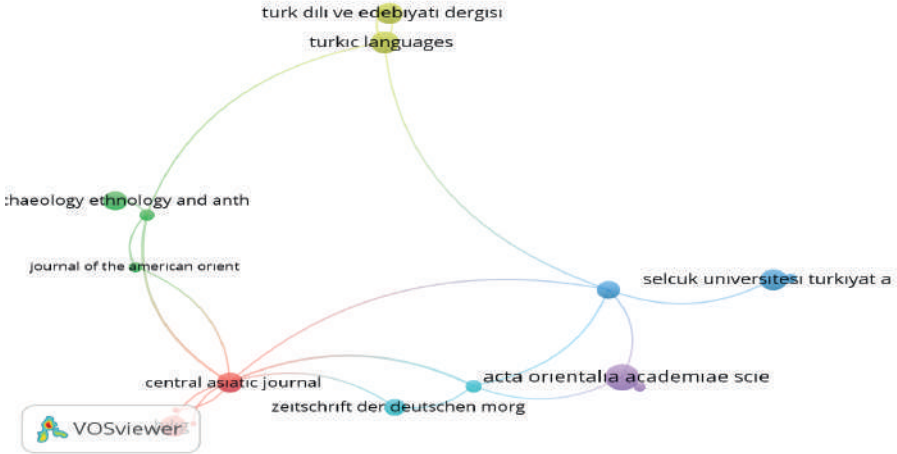
Tablo 3’de Web of Science veri tabanında yer alan “Eski Türkçe” konulu yayınların en çok hangi dergilerde yapıldığı görülmektedir. İlgili alanda en çok yayın yapılan dergi Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae (n= 35) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu takibinden en çok yayın yapılan diğer beş dergi sırasıyla Milli Folklor (n=23), Turkic Languages (n=19), Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (n=17), Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (n=17), Bilig (n=16) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tablo 3: En Çok Yayın Yapılan İlk 15 Dergi

Dergi Adı	N	%
Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae	35	12,68
Milli Folklor	23	8,33
Turkic Languages	19	6,88
Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi	17	6,15
Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi	17	6,15
Bilig	16	5,79
Central Asiatic Journal	15	5,43
Archacology Ethnology And Anthropology Of Eurasia	13	4,71
Acta Orientalia	12	4,34

Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft	10	3,62
Journal Of The Royal Asiatic Society	6	2,17
Journal Asiatique	5	1,81
Journal Of The American Oriental Society	4	1,44
Advances In Social Science Education And Humanities Research	3	1,08
Belleten	3	1,08

Şekil 3'te en çok atıf yapılan dergiler görülmektedir. Buna göre en çok atıf yapılan ilk beş dergi sırasıyla Central Asiatic Journal (35 atıf), Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae (24), Archaeology Ethnology And Anthropology of Eurasia (20 atıf), Turkic Languages (13 atıf), Journal Asiatique (11 atıf) olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 3: En Çok Atıf Yapılan Dergiler

Tablo 4'e bakıldığında Web of Science'da yer alan "Eski Türkçe" konulu yayınların farklı kurumlarda yapıldığı ve ilgili konuda en fazla yayın yapan kurumun Russian Academy of Sciences (n=25) olduğu görülmektedir. Kurum dağılımına bakıldığında en çok yayın üreten beş kurum sırasıyla Siberian Branch of The Russian Academy of Sciences (n=15), Berlin Brandenburg Acad Sci Humanities (n=13), Institute of Archaeology Ethnography Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (n=11), Minzu Univ China (n=10), Istanbul University (n=9)'dur. İlgili konuda en fazla yayın yapan ülkeler değerlendirildiğinde ilk sırada Türkiye (n=112) yer almasına rağmen kurum sıralamasında ilk 5 sırada değil, altıncı sırada ülkemizdeki bir üniversite olan İstanbul Üniversitesinin yer alması üzerine

Türkiye adresli yayınlar tekrar incelenmiştir. Yayınların ayrı ayrı üniversite araştırmacıları tarafından yapıldığı ve bazı yazarların organizasyon/kurum tanımlamasında uluslararası kuruluş isimleri de olduğu görülmüştür.

*Tablo 4: En Çok Yayın Yapan İlk 15 Kurum*

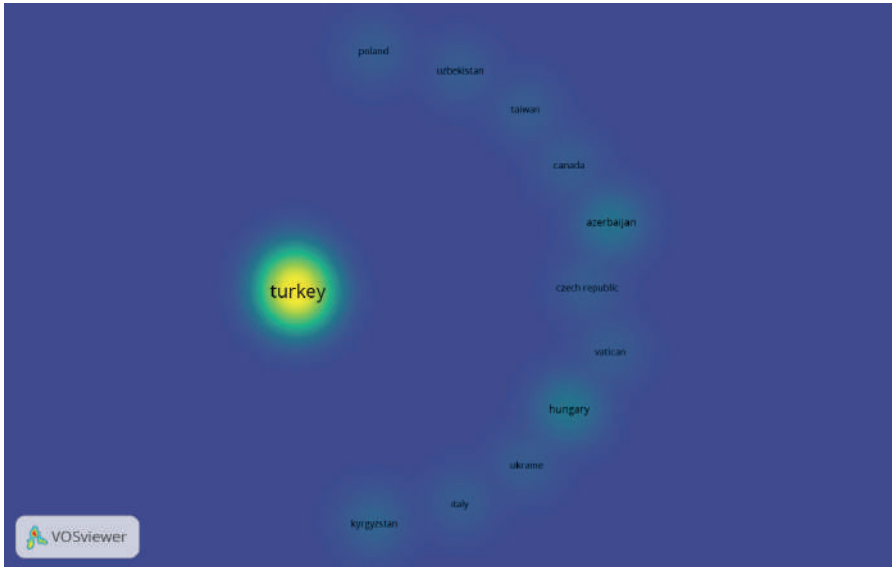
<b>Kurumlar</b>	<b>N</b>	<b>%</b>	
Russian Academy of Sciences	276	25	9,05
Siberian Branch of The Russian Academy of Sciences	276	15	5,43
Berlin Brandenburg Acad Sci Humanities	276	13	4,71
Institute of Archaeology Ethnography Siberian Branch of Russian Academy of Sciences	276	11	3,98
Minzu Univ China	276	10	3,62
Istanbul University	276	9	3,26
Bilecik Seyh Edebali University	276	7	2,53
Anadolu University	276	6	2,17
Erciyes University	276	6	2,17
L N Gumilyov Eurasian National University	276	6	2,17
Novosibirsk State University	276	6	2,17
Seoul National University Snu	276	6	2,17
Hacettepe University	276	5	1,81
Inonu University	276	5	1,81
Johannes Gutenberg University of Mainz	276	5	1,81

Tablo 5'e bakıldığında Web of Science'da yer alan "Eski Türkçe" konulu yayınların ülkelere göre dağılımı görülmektedir. Buna göre ilgili konuda en çok yayın yapan ülke Türkiye'dir (n=112). (Turkey 90 yayın ve Türkiye 22 yayının toplanması ile 112 sonucuna ulaşılmıştır.) İlgili konuda en çok yayın üreten diğer ülkeler sırasıyla Rusya (n=41, Almanya (n=40), Çin (n=28), Kazakistan (n=19)'dir. Diğer olarak belirtilen 11 ülkede ilgili konuda sadece birer yayın yapılmıştır.

Tablo 5: Yayınların Ülkelere Göre Dağılımı

Ülkeler	N	%
Türkiye	112	40,57
Rusya	41	14,85
Almanya	40	14,49
Çin	28	10,14
Kazakistan	19	6,88
Fransa	7	2,53
Güney Kore	7	2,53
Macaristan	6	2,17
Azerbaycan	5	1,81
Amerika	5	1,81
Japonya	4	1,44
Hollanda	4	1,44
Kırgızistan	2	0,72
Diğer	11	3,98

Şekil 4'te görüldüğü üzere ilgili alanda en çok atıf alan ülke olarak Türkiye görünmektedir. Diğer bir deyişle Türkiye adresli 83 yayının atıf olarak ilk sırada yer almaktadır.



Şekil 4: En Çok Atıf Alan Ülke

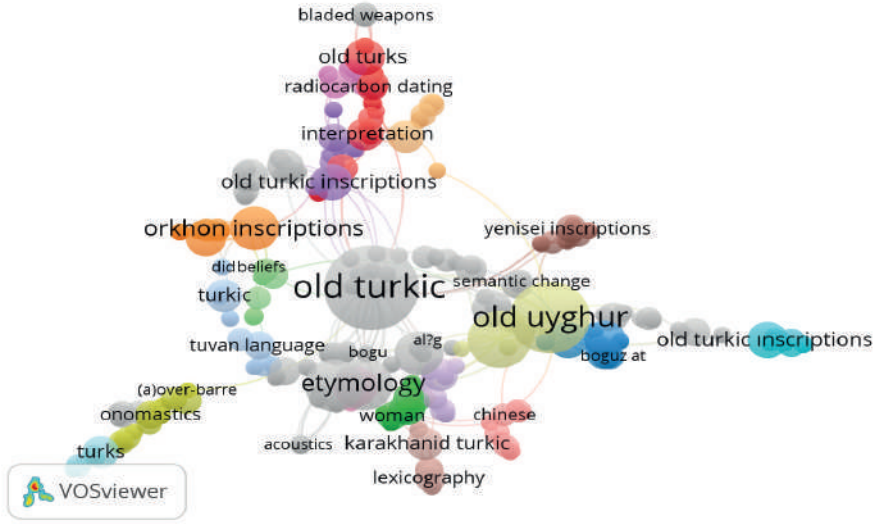
Tablo 6'e bakıldığında Web of Science'da yer alan "Eski Türkçe" konulu yayınların konusal dağılımı (web of science konu kategorisine göre) görülmektedir. İlgili alanda yapılan çalışmaların dilbilimden edebiyata, tarihe, dine, eğitim araştırmalarına, iletişim, bilgisayar bilimi ve yapay zekâ ya kadar uzanan geniş kapsamlı bağlamda ele alındığı söylenebilir. Buna göre ilgili alanda yapılan yayınların en çok Asya çalışmaları (n=113), tarih (n=59) ve dil-dilbilim (n=54) alanlarında olduğu görülmektedir.

*Tablo 6: Yayınların Konulara Göre Dağılımı*

Konular	N	%
Asian Studies	113	40,94
History	59	21,37
Language Linguistics	54	19,56
Humanities Multidisciplinary	36	13,04
Folklore	25	9,05
Literature	19	6,88
Area Studies	17	6,15
Anthropology	13	4,71
Religion	9	3,26
Education Educational Research	7	2,53
Archacology	5	1,81
Multidisciplinary Sciences	5	1,81
Social Sciences Interdisciplinary	5	1,81
Linguistics	4	1,44
Communication	3	1,08
Medicine General Internal	3	1,08
Computer Science Artificial Intelligence	2	0,72
Poetry	2	0,72
Diğer	6	2,17

Bilimsel çalışmalarda sunulan ana konu veya fikirleri temsil eden, içeriğin hızlı bir şekilde tanınmasına olanak sağlayan özet ve anahtar kelimeler çalışmanın erişilebilirliği ve görünürlüğü açısından son derece önem arz etmektedir. Bu öneme dayanarak Eski Türkçe konu alanındaki çalışmaların temel erişim uçlarından olan anahtar kelimelerin analizi yapılmıştır. Şekil 5'te görülen her bir düğüm ilgili araştırmaların anahtar kelimelerini göstermektedir. Düğümlerin büyük veya küçük olması anahtar kelimelerin ortak kullanım yoğunluğuna işaret etmektedir. VOSviewer programında

gösterilen kümeler birbiri ile yakın ilişkili düğümlerden oluşmakta, düğümler de benzer kullanılan terim grupları arasındaki ilişkileri ifade etmektedir. Buna göre tarama sonucunda ulaşılan 276 yayında 883 anahtar kelime kullanılmış olup, bağlantı gücü en yüksek olan anahtar kelimeler; old Turkic (125), old uyghur (78), Turkic languages (60), etymology (52), buddhism (45), orkhon inscriptions (35), turfan (33), old Turkic language (31), orkhon Turkic (30) olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 5: En Çok Kullanılan Anahtar Kelimelerin Ağ Haritası

## 5. Sonuç ve Değerlendirme

İlgili alana yön veren en etkili ülke, kurum ve yazarlar merak konusu olmuş ve bu doğrultuda bir bibliyometrik analiz yapılmıştır. Yapılan bu çalışmanın, Eski Türkçe alanında yayın veya bibliyometrik çalışma yapacak olan araştırmacılara yol gösterici olabileceği düşünülmektedir.

İlgili alanda belirlenen farklı anahtar kelimeler kullanılarak Web of Science veri tabanında detaylı tarama yapılmış ve 276 yayına ulaşılmıştır. Buna göre 276 yayının toplam atıf sayısı 188 olmakla birlikte yayın başına düşen atıf sayısının düşük olduğu (0,68) görülmüştür. Buradan yola çıkılarak etki değeri yüksek bir alan olmadığı sonucuna varılabilir. İlgili alanda en çok çalışmanın 2022 yılında (n=27) yapıldığı ve ağırlıklı olarak son yıllarda (2019 yılı sonrası) bu alandaki çalışmaların arttığı görülmektedir. 2011 yılı

öncesinde bu alanda yayın sayısının az olması dikkat çekicidir. Yayın türü bakımından incelendiğinde %89,49 oranla en çok makale (n=247) türünün öne çıktığı görülmektedir. Alanın hâkim dillerinin İngilizce (n=153) ve Türkçe (n=77) olduğu görülmektedir (Tablo 1). Eski Türkçe alanındaki çalışmalara yayın sayısı ile yön veren başlıca araştırmacılar Abdurishid Yakup (n=13), Erhan Aydın (n=9) ve Peter Zeieme (n=7)'dir (Tablo 2). Yine en çok atıf alan yazarlar sırasıyla Erhan Aydın ve Abdurishid Yakup olmuştur (Şekil 2). İlgili alanda en çok yayın yapılan dergi Avrupa'dan *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* (n=35), Türkiye'den ise *Milli Folklor* (n=23)'dur (Tablo 3). Bununla birlikte en çok atıf yapılan dergi *Central Asiatic Journal* (35 atıf) olarak öne çıkmaktadır (Şekil 3). "Eski Türkçe" konulu yayınların farklı kurumlarda yapıldığı ve ilgili konuda en fazla yayın yapan kurumun *Russian Academy of Sciences* (n=25) olduğu görülmektedir (Tablo 4). En çok yayın yapan ülke olarak Türkiye ön planda olmasına rağmen kurum olarak daha geri sıralarda (6. sırada) yer almaktadır. Türkiye adresli yayınların farklı kurumlara yayılım göstermiş olmasından dolayı Türkiye adresli kurumlar ilk sıralarda görülememektedir. İlgili çalışmalar ülke bazında değerlendirildiğinde Türkiye'nin ilk sırada (n=112) yer aldığı görülmektedir (Tablo 5). En çok atıf alan ülke olarak da yine Türkiye'nin öne çıkmaktadır (Şekil 4). "Eski Türkçe çalışmalarının konusal dağılımı ağırlıklı olarak Asya çalışmaları (n=113), tarih (n=59) ve dil-dilbilim (n=54) alanlarında olduğu tespit edilmiştir (Tablo 6). Anahtar kelime bakımından 276 yayın incelendiğinde toplam 883 anahtar kelime kullanılmış olup, bağlantı gücü en yüksek olan anahtar kelimeler; *old Turkic* (125), *old uyghur* (78), *Turkic languages* (60), *etymology* (52), *buddhism* (45), *orkhon inscriptions* (35), *turfan* (33), *old Turkic language* (31), *orkhon Turkic* (30)'dir.

Sonuç olarak; sıralamada öne çıkan araştırmacıların/yazarların çalışma alanları ve yayınların anahtar kelimeleri dikkate alındığında Eski Türkçenin alt dönemleri içerisinde ağırlıklı olarak Eski Türk yazıtları ile Eski Uygur Türkçesi çalışmalarına odaklanıldığı görülmektedir.

## 6. Kaynakça

- Acar, N. (2023). Animasyon konulu makalelerin bibliyometrik analizi: Der-gipark örneği. *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 13(2), 1153-1165. <https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1273808>
- Ağca, F. (2009). 11-12. Yüzyıllara ait Maniheizt Budist ve İslami Türkçe metin-lerin ses ve şekil özelliklerine göre eski Türkçe kavramı ve sınırları. *Türk Kültürü*, 2(1), 1-47.
- Ağca, F. (2021). *Dillik ölçütlere göre eski Uygurca metinlerin tarihlendirilmesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Al, U. (2008). *Türkiye'nin bilimsel yayın politikası: Atıf dizinlerine dayalı bibliyo-metrik bir yaklaşım* [Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilim-ler Enstitüsü Bilgi ve Belge Yönetimi Anabilim Dalı.
- Al, U., & Tonta, Y. (2004). Atıf analizi: Hacettepe Üniversitesi kütüphanecilik bölümü tezlerinde atıf yapılan kaynaklar. *Bilgi Dünyası*, 5(1), 19-47. <https://doi.org/10.15612/BD.2004.497>
- Aydın, E. (2017). *Orhon yazıtları: Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor*. Bilge Kültür Sanat.
- Caferoğlu, A. (2001). *Türk dili tarihi*. Alfa Yayınları.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Tur-kish*. Oxford University Press.
- Coşkun, H. (2024). Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten dergisinin bibliyo-metrik (kaynak ölçüm) çözümlemesi: 1953-2024. *Türk Dili Araştırmala-rı Yıllığı- Belleten*, 78. <https://doi.org/10.32925/tday.2024.123>
- Demir, N., & Yılmaz, E. (2010). *Türk dili el kitabı*. Grafiker Yayınları.
- Dereli, A. B. (2024). VOSviewer ile bibliyometrik analiz. *Communicata*. <https://doi.org/10.32952/communicata.1517725>
- Ercilasun, A. B. (2009). *Başlangıcından yirminci yüzyıla Türk dili tarihi*. Akçağ Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2023). *Türk dili temel kitabı: Herkes için Türk dili*. Bilge Kültür Sanat.
- Erdal, M. (1984). The Turkish Yarkand documents. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47(2), 260-301. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00037319>
- Erdal, M. (2004). *A grammar of old Turkic*. Brill.
- Gabain, A. von. (2007). *Eski Türkçenin grameri* (M. Akalın, Çev.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Golden, P. B. (2018). *Türk halkları tarihine giriş: Ortaçağ ve erken yeniçağda Avrasya ve Ortadoğuda etnik yapı ve devlet oluşumu* (O. Karatay, Çev.; 11. Baskı). Ötüken Yayınevi.



- Johanson, L. (2022). The history of Turkic. L. Johanson & É. Á. Csató (Ed.), *The Turkic languages* içinde. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003243809>
- Kocasavaş, Y., Balcı, H. A., & Özcivanoglu, S. (2025). Bibliometric Analysis of bilig from 2008 to 2022. *Bilig*, 112, Article 112. <https://doi.org/10.12995/bilig.7597>
- Kwak, M. (2002). *Using bibliometric journal citation analysis as a technique to assess trends in school psychology journal publications from 1995–1999* [Phd Thesis]. Western Michigan University.
- Ölmez, M. (2019). A short history of the Bugut inscription. *Journal Asiatique*, 1, 93-96. <https://doi.org/10.2143/JA.307.1.3286341>
- Özönder, F. S. B. (2006). Çöyr yazıtı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi / Journal of Modern Turkish Studies*, 3(3), 108-124.
- Róna-Tas, A. (2020). *Türkolojiye giriş* (İ. Sarı, Çev.; 2. Baskı). Nobel Yayınları.
- Sertkaya, O. F. (1995). *Göktürk tarihinin meseleleri*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Sökmen, C., & Özkanlı, O. (2018). Gastronomi turizmi alanyazının gelişimi: Journal of tourism and gastronomy studies dergisinde yayımlanan makaleler üzerine bir inceleme (Development of the gastronomy tourism literature: A research on journal of tourism and gastronomy studies's articles). *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 6(2), 99-127. <https://doi.org/10.21325/jotags.2018.204>
- Tekin, Ş. (1992). Eski Türkçe. *Türk Dünyası El Kitabı* içinde (2. Baskı, C. 2, ss. 69-119). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Tekin, T. (2013). *İrk Bitiğ: Eski Uygurca fal kitabı*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tuncer, M., Dikmen, M., & Vural, M. (2022). Dijital oyun bağımlılığı, davranış problemleri ve akademik performans: Bibliyometrik bir haritalama digital gaming addiction, behavior problems and academic performance: A bibliometric mapping. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, 5. <https://doi.org/10.26677/TR1010.2022.1035>
- Üstüner, A. (2015). *Türkçenin tarihi gelişmesi*. Bilge Kültür Sanat.
- Yalçın, H. (2010). Millî Folklor dergisinin bibliyometrik profili (2007-2009). *Millî Folklor*, 22(85).
- Yıldırım, F. (2017). *İrk bitiğ ve Orhon yazılı metinlerin dili* (1. Baskı). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yurdakul, M., & Bozdoğan, A. E. (2022). Web of science veri tabanına dayalı bibliyometrik değerlendirme: Fen eğitimi üzerine yapılan makaleler. *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi (TÜBAD)*, VII(1).

- Zan, B. U. (2012). *Türkiye’de bilim dallarında karşılaştırmalı bibliyometrik analiz çalışması* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bilgi ve Belge Yönetimi Anabilim Dalı.
- Zhao, X., Zheng, Y., & Zhao, X. (2023). Global bibliometric analysis of conceptual metaphor research over the recent two decades. *Frontiers in Psychology, 14*, 1042121. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1042121>
- Zieme, P. (1969). *Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichaisch-türkischen Turfantexte* [Doktora Tezi].
- Zieme, P. (1992). *Religion und Gesellschaft im uigurischen Königreich von Qoco: Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien*. Westdeutscher Verlag.



## Türk Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet: İdealize Edilen Kadın Kimliği Üzerinden Erkekliği Okumak

Nebile Eroğul<sup>1</sup>

### Özet

Türk atasözleri, toplumsal cinsiyet rollerini pekiştiren ve ataerkil normları sürdüren dilsel bir yapı sergilemektedir. Bu çalışmada, atasözlerinde idealize edilen kadınlık ve erkeklik temsilleri incelenerek kadın ve erkek arasındaki toplumsal cinsiyet ilişkileri ele alınmaktadır. Atasözleri, kadınlığı fedakârlık, itaat, namus, annelik ve ev içi rollerle tanımlarken, kadınları belirli kalıplara hapsedmektedir. Kadın, edilgen, nazlı ve aile büyüklerinin yönlendirmesine muhtaç bir kimlik olarak idealize edilmektedir. Erkeklik ise güç, cesaret, otorite ve namusun korunmasıyla ilişkilendirilerek ataerkil düzenin sürdürücüsü olarak inşa edilmektedir. Atasözleri, erkekliği toplumsal yapının lideri olarak tanımlarken kadını daha çok destekleyici bir konuma yerleştirmektedir. Örneğin “Baba vergisi görümlük, koca vergisi doyumluk” atasözü, kadının ekonomik bağımsızlığını yok sayarak onun babaya ve kocaya bağımlı bir yaşam sürmesini doğal bir düzen olarak sunmaktadır. Benzer şekilde, erkeğinin başarısını destekleyen bir kimlik olarak konumlandırılan kadın, toplumsal hayatta arka planda yer almaktadır. Bu durum, toplumsal normların sürdürülebilirliğine katkı sağlarken kadınların özgürleşme süreçlerini sınırlamaktadır. Günümüz toplumunda, atasözleri ve kalıp yargılar hâlâ güçlü bir etkiye sahiptir. Kadınlar özgürlük ve eşitlik mücadelesi verirken, ataerkil ideoloji toplumsal yapıda belirleyici olmaya devam etmektedir. Kadınlık annelikle, erkek çocuk doğurmakla, kanaatkârlıkla ve ev içi sorumluluklarla tanımlanırken, erkeklik liderlik ve otoriteyi içeren bir statü olarak sunulmaktadır. Bu söylemler, toplumsal cinsiyet eşitliğini engelleyen unsurlar olarak varlığını sürdürmektedir. Dil, toplumsal değerleri inşa eden ve aktaran en önemli araçlardan biridir. Atasözleri gibi söylemler aracılığıyla toplumsal cinsiyet rolleri nesilden nesile aktarılmakta ve eşitsizlik pekiştirilmektedir. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet eşitliğine ulaşmak için dilin eleştirel bir yaklaşımla

1 Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, nebilecrogul@gmail.com, 0000-0002-8099-5559

yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Atasözlerinin sorgulanması ve dönüştürülmesi, kadın ve erkek kimlikleri arasındaki eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik önemli bir adımdır. Alternatif söylemler geliştirmek, bilinçli bir dönüşüm yaratmak açısından elzemdir. Toplumsal cinsiyet eşitliği doğrultusunda, dildeki kalıpların değiştirilmesi ve yeni anlamlar inşa edilmesi, kadınların ve erkeklerin eşit haklar ve fırsatlar içinde yaşayabileceği bir toplumsal düzenin oluşturulmasına katkı sağlayacaktır.

## 1. Giriş

Toplumsal cinsiyet dil aracılığıyla şekillenen, korunup yeniden üretilen bir yapıdır. Atasözleri ise belirli toplumsal cinsiyet rollerinin nesilden nesile aktarımını sağlayan toplumsal yaşamda önemli söylemsel öğeler olarak öne çıkmaktadır. Bu kapsamda nesiller arasında aktarılan atasözleri zengin bir içeriğe sahip olup kadın ve erkek imgesinin, kadın ve erkek rollerinin, kadın ve erkek arasındaki ataerkil ilişkilerin izini sürmek için derin bir muhtevaya sahiptir. Toplumun ortak belleğini oluşturan sözsel unsurlar olarak atasözleri, kadın ve erkek rollerini belirli normlar doğrultusunda şekillendirirken toplumsal yapının ataerkil çizgisini de pekiştirmektedir.

“Uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikte söz, deme, mesel ve darbimesellere” (TDK, 2025) atasözü denilmektedir. Atasözleri milletlerin geçmiş deneyimlerini, ortak değer, inanç ve kültürünü yansıtmaktadır ve bu yönüyle de o millete mensup bireylere yol göstermektedir (Aksoy, 1968). Tanımlarda da görüldüğü gibi atasözleri kültürel aktarım araçları olarak nesiller arasında bağ kurulmasını sağlamaktadır. Bu kapsamda atasözlerinde kadın ve erkek rolleri, kadınlık ve erkeklik kimliği betimlenmekte, bu kimliklerin nasıl olmaları gerektiği konusunda bir sınır çizilmektedir. Atasözleri kimi zaman toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirmekte, kimi zaman kadın ve erkek arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini belirlemektedir. Atasözleri, toplumun kolektif hafızasını yansıtan, kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel ifadeler olup toplumsal normların, ahlaki değerlerin ve toplumsal cinsiyet rollerinin belirleyicisi niteliğindedir. Erkeklik ve kadınlık, bu sözel yapılar aracılığıyla toplumsal bir kimlik olarak şekillendirilmekte bireyler bu kimliklere uygun davranmaya teşvik edilmektedir.

Atasözleri; popüler ifadeler, paylaşılan kelime dağarcığı, sözlü gelenekler, konuşma kuralları ve konuşma tarzları gibi etkileşim ve dilsel yaratıcılık biçimleridir. Sözlü geleneklere bakarak herhangi bir topluluğun üyelerinin düşünme biçimini anlamak, dolayısıyla etraflarındaki dünyayı nasıl algılayıp hissettiklerini tespit etmek mümkündür (Dominguez, 2010, s.50-55). Bu bağlamda atasözlerinin toplumsal cinsiyete ilişkin inançları, değerleri

yansıttığını ve bir dildeki atasözlerine bakarak o kültürün cinsiyetleri nasıl algıladığını anlamının mümkün olduğu düşünülmektedir.

Atasözleri insan deneyimleri ve toplumların gündelik yaşamsal faaliyetleri ile ilgili olup üretildikleri toplumdaki kimliklerin nasıl hissettiklerini ve kim olduklarını nitelendirir. Bu bağlamda atasözleri toplumsal hayata yön verici, bağlayıcı bir karaktere sahiptir (Schipper & Schipper, 2003). “Toplum ve kültür bireylerinin kim olmasını istemektedir?”, “Kim olmasına izin vermektedir?”, “Nasıl davranmasını beklemektedir?”, “Nasıl davranmasına izin vermektedir?” Bu gibi soruların tamamının cevabını atasözlerine bakarak tespit etmek mümkündür.

Ataerkil toplumların birçoğunda kadının, toplumdaki erkek üyelere itaat etmesi beklenmekte ve bu teslimiyete değer verilmektedir. Bu erkekler kadının babası, kocası, erkek kardeşi ve oğludur (Rasul, 2015). Ataerkil toplumsal yapı toplumsal cinsiyeti dil aracılığıyla inşa etmekte, bu süreçte kadın ve erkekliği dikotomik olarak konumlandırmaktadır. Bu kapsamda kadının doğa, erkeğin ise akılla ilişkilendirilerek birbirlerinin karşısına konumlandırılması gibi atasözlerinde de bu duruma benzer örnekler tespit etmek mümkündür.

Bu bölümde Türk atasözleri toplumsal cinsiyet ve erkekliğin inşası bağlamında ele alınırken, erkeklik kadınlıkla ilişkisel boyutu bağlamında incelenmektedir. Bir toplumda erkekliği anlamak için ön plana çıkarılan kadın kimliğini de göz önünde bulundurmaya ve bu açıdan atasözlerinde erkekliği anlamak için vurgulanan ve ön plana çıkarılan, olması beklenen kadınlık ve bu bağlamda erkeklik kimliği incelemek gerekmektedir. Atasözleri ele alınırken kadınlığa ve erkekliğe vurgu yapan atasözleri yanında kadın ve erkek ilişkilerini bir arada vurgulayan atasözlerine de yer verilmektedir.

## 2. Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi

Sosyal bilimler içerisinde öncelerde feminist çalışmalar ve kadın çalışmaları olarak anılan toplumsal cinsiyet sosyolojisi, erkeklik çalışmalarının da gündeme gelmesiyle toplumsal cinsiyet çalışmaları adını almıştır (Eroğul, 2023). Toplumsal cinsiyet kavramını sosyolojiye kazandıran kişi Ann Oakley'dir. Oakley “Sex, Gender and Society” isimli eserinde toplumsal cinsiyet kavramı ile kadınlar ve erkekler arasında farklılıkların toplumsal boyutlarına dikkat çekmektedir. Oakley'e göre cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkları belirten bir kavram olup bireylerin doğurganlık fonksiyonundaki farklılıkla ilişkilidir. Toplumsal cinsiyet ise kültürel bir meseledir, ‘eril’ ve ‘dişil’ halindeki sosyal sınıflandırmaya işaret etmektedir (Oakley, 1980, s. 16).

Toplumsal cinsiyet biyolojik cinsiyetten farklı olarak kadınlık ve erkekliğin toplumsal ve kültürel olarak tanımlanması demektir. Toplumlar her iki cinsi de birbirlerinden belli şekillerde ayırmaktadır, cinslere farklı roller ve sorumluluklar yüklemektedir. Ünlü Fransız felsefeci ve yazar Simon de Beauvoir'ın 1949'da yazdığı "İkinci Cins" adlı eserinde "Kadın doğulmaz; kadın olunur." ifadesiyle kadın kimliğinin ve kadınlığın toplumda, kültür yoluyla sonradan öğrenildiğini ifade etmektedir. Beauvoir'a göre toplumsal cinsiyet sosyal koşullar ve toplumsal yapılar ile girilen ve sürekli değişim gösteren bir etkileşim ve bu etkileşimde kadın erkek öznenin "ötekisi" olarak konuşlanır (Connell, 2019).

Toplumsal cinsiyet; emek, iktidar ve duygusal ilişkilerin birbirlerinin içine girmesiyle oluşmakta, bunlar ise kadın ve erkek etkinlik ya da pratiklerini sınırlandırmak için kullanılmaktadır (Connell, 1987). Kadınlık ve erkeklik, erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliği etrafında örgütlenmektedir (Pilcher, 2020, s. 117).

Toplumsal cinsiyet sosyolojisi alanı 1970'lerden itibaren gelişim seyrine bakıldığında ilk yapılan çalışmaların cinsiyet farklılıklarına vurgu yaptıkları görülmektedir. İlk çalışmalarda kadınlar ve erkeklerin biyolojik özelliklerinden kaynaklanan farklılıkların toplumsal cinsiyet sisteminin belirlenmesinde bir temel olduğu varsayılmıştır. İkinci aşamada cinsiyet rollerinin toplumsallaşma süreci ile öğrenildiği, kadın olmanın ve erkek olmanın toplumsal pratikler yoluyla bireylere öğretildiği, bu roller kapsamında bireylerin davranışlarının onların toplumsal cinsiyetini belirlediği düşünülmüştür. Üçüncü aşamada ise toplumsal cinsiyetin ataerki ve toplumsal sınıf kavramı çerçevesinde değerlendirildiği, aile, din, siyaset, ekonomi, eğitim, hukuk, gündelik yaşam gibi daha birçok konuda analizlerin yapıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırma aynı zamanda kuşak feminizmleri olarak alan yazına girmiştir (Eroğul ve Zabun, 2022).

### 3. Atasözlerindeki Toplumsal Cinsiyet Kodlarının Değerlendirilmesi

Bu başlıkta atasözlerinde ideal kadınlık ve erkeklik temsilleri ile kadın ve erkek arasındaki ilişkinin ön plana çıktığı Türk atasözleri ele alınmaktadır.

#### 3.1. Kadınlığın İnşası: İdeal Kadınlık Temsilleri

Ataerki toplumu kadınlığı ataerki değerler çerçevesinde değerlendirmekte, kadını fedakârlık, itaat, namus ve çalışkanlıkla ilişkilendirmektedir. "Kadının karnından sıpayı, sırtından sopayı eksik etme" gibi atasözleri kadının toplum ve erkekler tarafından tahakküm altında tutulmasını meşrulaştırmaktadır.

“Erkek getirmeyi, kadın yettirmeyi bilmelidir” atasözünde erkeğin dışarıda çalışan, evini geçindiren bir kimlik olduğu “Erkek sel, kadın göl” atasözünde ise erkeğin parayı bilinçsizce harcama eğilimi olsa da kadının buna meydan vermemesi ve tutumlu olmasının gerektiği vurgulanmaktadır. “Avrat var, arpa unundan aş yapar; avrat var, buğday unundan keş yapar”, “Eti ciğer eden de avrat, ciğer et eden de.” gibi atasözleri kadının az ile yetinmeyi ve az da olsa onu tutumlu kullanarak çoğaltmayı bilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

“Kadın saçı uzun, aklı kısadır” atasözünde kadının akıl yürütme kapasitesine yönelik olumsuz bir yargı dile getirilmektedir, ataerkil toplumsal yapı bu söylemleri ile aklın temsilcisi olarak erkeğin karşısına kadını konumlandırmaktadır. “Gökyüzünde düğün var deseler kadınlar merdiven kurmaya kalkar” atasözü kadınların ilgi alanlarına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda kadınlık eğlenme ve gezme ile ilişkilendirilmiş olup kadınların eğlenebilmek için her türlü fedakârlığı ve çabayı ortaya koyduğu, erkeklerle kıyaslandığında ise bu gibi işlere düşkün oldukları vurgulanmaktadır. Bu bağlamda atasözlerindeki ideal kadın az ile yetinmeyi bilen, eğlence peşinde koşmayan, evine bağlı bir kadındır. “Yuvayı dişi kuş yapar.” atasözü de bu bakımdan ideal kadın kimliği ile ilişkilidir. Atasözlerine göre evin kadını anlayışlı, idareci ve tutumlu olursa evde huzur, dirlik ve düzen sağlanabilmektedir. “Halayıktan kadın olmaz, gül ağacından odun”, “gül dalından odun, beslemeden kadın olmaz” atasözlerinde de kadının kendisinden beklenen rol ve sorumlulukları yerine getirebilecek donanımda olması gerektiği vurgulanmaktadır. “Avrat var ev yapar, avrat var ev yıkar.” atasözünde vurgulanan kadın kimliğinde bazı kadınların ailesini ve eşini önceleyerek evini yuvaya dönüştürdüğu, bazılarının ise bu idealize edilen durumdan uzak olarak yuvasını inşa edemediği ifade edilmektedir. Atasözü, bu idealize durumu kendi yaşantısında inşa edemeyen yani ataerkil toplumsal yapının kadınlardan beklenen rollerini yerine getiremeyen kadınları ötekileştirmektedir. “Kadın erkeği rezil de eder, vezir de.” atasözünde kadınların erkekten geri planda durmayı bilen kişiler olması gerektiği, ataerkil toplumsal yapının kadınlardan beklediği rol ve sorumlulukları yerine getirerek erkeğini “vezir” gibi güçlü bir konuma getirmesi gerektiği idealize edilmektedir.

“Pekmezi küpten, kadını kökten al” atasözü ile erkeğin eş olarak seçeceği kadının ailesine ve atasına bakılarak alınması gerektiği, temiz ve soylu olanın eş olarak seçilmesi vurgulanırken ataerkil toplumda kadınların evlenmek suretiyle eşinin ailesine dâhil oldukları, kadınların alınıp verilen bir cinsiyet olduğu vurgulanmaktadır. “Çocuksuz kadın çorak tarla” atasözünde kadınlık kimliği doğurganlıkla ilişkilendirilmekte, bir ailede çocuğun olmaması yalnızca kadına bağlı bir unsur olarak değerlendirilmektedir. “Oğlan doğuran



övünsün, kız doğuran dövünsün” atasözünde ise erkek evlat doğurmak yüceltilmektedir. Bu atasözü kimi zaman Türk toplumunda doğacak çocuğun oğlan olmasının istenmesi olarak ön plana çıkarken kız doğuran kadının ve kızı olan babanın üzülmeye sebebiyet vermiştir. Toplumda kadınlar, erkek çocuk sahibi olmaya istekli bir hale gererek, ataerkil toplumsal yapının şartlanmalarını içselleştirmektedirler. “Oğlanı her karı doğuramaz, er karı doğurur” atasözünde kadınlık er kişi olarak idealize edilirken bir kadının er kişi olması erkek çocuk doğurmasına bağlanmıştır (Acaroğlu, 1992, s. 20). Kız çocuk sahibi olmanın olumsuz bir durum olduğunu ifade eden atasözleri arasında “Kızı olan tez kocar”, “Kızın var, sizin var” ve “Kız boğazı kırk boğum olur” atasözleri örnek verilebilir. Bunun dışında kız çocuk sahibi olmayı yücelten Türk atasözleri de mevcuttur. “Atasız evin saltanatı/kızısız evin süsü olmaz.”, “Dünyanın tadı göz, açın tadı tuz, evin tadı kız” atasözleri örnek verilebilir.

“Erkeğin kalbine giden yol midesinden geçer” atasözü kendini bir erkeğe beğendirmek isteyen kadına iyi yemek yapmayı öğütlerken aynı zamanda kadınlık mutfakta iyi yemek yapan bir kimlik olarak vurgulanmaktadır. Bu durum aynı zamanda yemek yapma rolünün kadına özgü bir rol olduğu anlamını da taşımaktadır. Bu atasözünü içselleştiren kadınlar ev içi alanda vurgulanmış bir kadınlık inşa etmektedirler. Bu bağlamda atasözleri kadınların ataerkil şartlanmaları içselleştirmesine neden olan önemli bir unsurdur. Hegemonik erkeklik vurgulanmış kadınlığın varlığını gerektirmektedir (Messerschmidt, 2019, s. 90). Bu bağlamda bu gibi atasözlerinde ön plana çıkarılan kadın kimliğini bireysel kimliklerinde inşa eden kadınlar hegemonik erkekliğin toplumsal yapıda yerleşmesine doğrudan katkı yapmış olmaktadır. “Kadının sofusu, şeytanın maskarasıdır” atasözünde dine ve ibadete yönelen ve günlerini tamamen onlarla meşgul eden kadınların evleri, eşleri ve çocuklarıyla ilgilenmedikleri, asli görevi olan ev içi alandaki işleri aksatmaları kötü bir durum olarak ifade edilmektedir.

“Kadının yüzünün karası erkeğin elinin kınası” ve “erkek yapar koç olur kadın yapar hiç olur” atasözlerinde toplumsal olarak uygun olmayan ilişkileri kadınların yapmasının onları toplumdan dışlayacağı ancak aynı durumu bir erkeğin yapmasının övgü vesilesi olabileceği ifade edilirken aynı zamanda bu gibi ilişkilerden erkeklerin övünebileceği de vurgulanmaktadır. Erkeklik eril mekânlarda kadınlarla olan ilişkilerin anlatılması yoluyla yüceltilen bir kimliktir. Bu bağlamda erkek kadınlarla yaşadığı ilişkileri söylemsel olarak eril mekânlarda anlatırken erkekliğini yüceltmektedir.

Atasözlerinde kadınlık kimliği annelik rolü ile ön plana çıkmaktadır. “Öksüz oğlan (çocuk) göbeğini kendi keser”, “Ağlarsa anam ağlar, başkası

(kalanı) yalan ağlar”, “Ana gibi yâr olmaz, Bağdat gibi diyar olmaz”, “Ana ile kız, helva ile koz”, “Dilsizin dilinden anası anlar” ve “Ananın bastığı yavru (civciv) incinmez (ölmez)” atasözlerinde annelik fedakârlık, ılımlılık ve anlayışlılıkla ilişkilendirilmiştir. Annesi olmayan kişilerin koruyanı ve kollayanın da olmadığı ifade edilmektedir. Anneler evlatlarıyla gerçek bir kan bağı ile ilişkili olduklarından çocuklarını her zaman koruduğu ve kolladığı belirtilmektedir. Atasözlerinde annelik söylemsel olarak evlatlarından ayrılmayan bir kimlik olarak sunulmaktadır.

“Kadını erkek değil, âr ve namus bekler.”, “Erkeksiz avrat, yularsız at.” atasözlerinde ataerkil toplumsal yapının dil yoluyla namusa ilişkin değer ve normları pekiştirdiği görülmektedir (Kocadaş, 2016). “Altın adı pul oldu, kız adı dul oldu” atasözünde kadının toplum tarafından uygun görülen davranışları sergileyerek namuslu olması, adını lekelememesi gerektiği vurgulanmaktadır. “Hırsızlık bir ekmekten, kaşpeli bir öpmekten” atasözünde de kadının namusunun küçük bir öpücükle bile bozulabileceği öğütlenmektedir. Benzer şekilde “Tarlayı düz al, kadını kız al” atasözünde kadınların bekâretine vurgu yapılmaktadır ve evlenecek erkeğin dul kadın değil, kız alması önerilmektedir. “Dişi köpek kuyruğunu sallamayınca, erkek köpek ardına düşmez”, “dişi yalanmazsa erkek dolanmaz” atasözlerinde kadın istek göstermezse, yüz vermezse erkeğin onun peşine düşmeyeceği, erkek ile flörtleşmeyi başlatan kişinin kadın olduğu ve bu bağlamda bir erkeği kadının baştan çıkartacağı ifade edilirken ataerkil toplumsal yapının bu gibi konularda kadını ötekileştirdiği düşünülmektedir.

“Anasına bak kızını al, kenarına (kıyısına, tarağına) bak bezini al” atasözünde evlenmek için seçilen kızların annelerine bakılarak karar verilebileceği, annesi ne ise kızının da o olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda da “Komşu kızı almak, kalaylı kaptan (tastan) su içmek gibidir” atasözünde kızın ailesi bilinen kişilerden istenmesinin ideal bir durum olduğu belirtilmektedir çünkü komşunun kızı annesi ve babası bilinen bir kişi olduğundan evlilikte ortaya çıkacak bazı riskler ortadan kalkmaktadır. “Tarlayı taşlı, kızı kardeşli yerden almalı” atasözünde de erkek kardeşi olan bir kızla evlenmenin idealize edildiği görülmektedir. Çünkü erkek kardeşi olan kız, abisi tarafından korunurken aynı zamanda erkeğe hizmet etmeyi de öğrenerek yetişmektedir. Benzer bir şekilde “Kızını dövmeyen dizini döver” atasözü de kızını başıboş bırakan ailelerin sonradan pişman olacağını öğütlerken aynı zamanda kızların ailesinin evinde iyi bir şekilde yetiştirilmezlerse evlendiğinde eşinin ailesinde sıkıntı çekeceğini vurgulayan ve ataerkil toplumsal yapının kız çocuklarının nasıl yetiştirilmesi gerektiğinin sınırlarını belirleyen bir söylemi vurgulamaktadır. “Pişmiş aştan, dövülmüş

karıdan zarar gelmez” atasözü ise şiddeti bir terbiye aracı olarak gören ataerkil toplumsal yapının yansımasıdır (Ersöz, 2010).

“Üveye etme, özünde bulursun; geline etme, kızında bulursun” atasözünde bir kadının üvey evladına ve kayınvalidenin gelinine kötülük etmemesi gerektiği ifade edilmektedir. Kayınvalidelere gelinine kötülük ederse kendi kızının da evlendiği yerde kötülük göreceği öğütlenmektedir. Bu bakış açısı ataerkil toplumsal yapının bir yansıması olup Türk kültüründeki kayınvalidelik geleneğini vurgulamaktadır. Ayrıca kadının kayınvalide olmak suretiyle bir statü elde ettiği, ataerkil hisseden artı bir pay alarak söz sahibi olduğu görülmektedir. Bununla birlikte atasözü özünde empati anlayışına da kapı aralamaktadır. Dolayısıyla atasözünde kayınvalidelere, gelinlerini de kendi kızları gibi görmeleri gerektiği, kendi kızının başına gelmesini istemediği bir şeyi gelinine de yapmaması gerektiğini öğütlemektedir.

Atasözlerinde idealize edilen kadınlık, genellikle edilgen ve aile büyüklerinin yönlendirmesine muhtaç bir kimlik olarak temsil edilmektedir. “Kız evi, naz evi” atasözü, kadının evlilik sürecinde pasif ve nazlı olması gerektiğini pekiştirerek, kadın üzerindeki aile otoritesini meşrulaştırmaktadır. “Bir kızı bin kişi ister, bir kişi alır” ifadesi kadının evlilik piyasasında nesneleştirildiğini ve onun üzerinde karar verme yetkisinin büyük ölçüde ailesine ait olduğunu göstermektedir. “Çobana verme kızı ya koyun güttürür ya kuzu” atasözü, sınıfsal hiyerarşiyi kadın üzerinden kurarak, kadının toplumsal statüsünün eş seçimiyle belirlendiğini vurgulamaktadır. “Kızı gönlüne bırakırsan ya davulcuya kaçır ya zurnacıya” sözü kadının eş seçimi yapma kapasitesini küçümsemekte, evliliğin kadın için bir bireysel tercih olmaktan ziyade aile büyüklerinin yönlendirdiği bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. Bu atasözlerinde erkeklik; karar verici, seçen ve koruyucu bir kimlik olarak kurgulanmaktadır. Kadın kimliği ise korunması gereken, doğru eş seçimi yapamayacak kadar “duygusal” bir varlık olarak ifade edilmektedir. Kadının evlilik sürecinde edilgen bir konumda görülmesi, ataerkil toplumsal yapının kadın üzerindeki tahakkümünü pekiştiren bir söylemdir. Evlilikte erkeğin etkin ve karar verici olarak konumlandığı bu atasözleri, kadını aile namusu ve toplumsal düzenin bir unsuru olarak görmektedir. Böylelikle kadının bireysel arzuları arka plana itilmektedir. Bu atasözleri, kadınların ekonomik ve sosyal bağımsızlığını göz ardı ederek onları aile ve evlilik üzerinden tanımlayan bir toplumsal cinsiyet rejiminin yansımasıdır. Bu bağlamda atasözlerinde idealize edilen kadınlık ve erkeklik rolleri, kadının özerk birey olmasını sınırlandıran, erkek merkezli bir toplumsal düzeni destekleyen söylemlerdir.

Atasözleri toplumun kültürel değerlerini, toplumsal cinsiyet rollerini ve kadınlık ile erkeklik algısını yansıtan önemli dilsel göstergelerdir. Bu bağlamda

erkeklerin mutluluğunun ve mutsuzluğunun kadınlara bağlandığı atasözleri, kadınlara yönelik belirli kalıp yargıları pekiştirmekte ve toplumsal cinsiyet rollerini idealize etmektedir. Örneğin “Avradı bet olanın sakalı tez ağarır” atasözü, erkeğin yaşlanma sürecini eşinin geçimsizliğine bağlayarak kadını huzursuzluk kaynağı olarak konumlandırırken, “Avradın gırtladı olmaz”, “Erkeğin nefsi birdir, kadının ki dokuzdur” ve “Avradın yediği, giydiği gibi olsa, vay ol kişinin haline!” atasözleri, kadınları tüketim odaklı, müsrif ve doyumsuz bireyler olarak tanımlamaktadır (Acaroğlu, 1992, s. 18-19). Bu tür ifadeler, kadınları olumsuz özelliklerle ilişkilendirirken erkeklige dair de belirli beklentiler oluşturmakta ve kadınlar üzerinden erkeklerin toplumsal konumlarını ve otoritelerini pekiştirme eğilimi göstermektedir. Dolayısıyla bu atasözleri yalnızca kadınları belirli bir kalıba sokmakla kalmayıp erkekligin de kadına karşı konumlanma biçimini meşrulaştıran bir söylem üretmektedir.

“Kadın yüzünden gülen, ömründe bir kere güler” atasözü her kadının erkeğine mutluluk veremeyeceğini veya erkeğe mutluluğu her kadının veremeyeceğini ifade ederken kadınların görevi erkeğini mutlu etmek olarak ifade edilmektedir. Bu atasözüne göre erkeğin kadın yüzünden gülmesi kolay değildir. “Kadının biri ala, ikisi beladır” atasözünde iki eşi olan erkeğin huzurunun olmayacağı, iki eşin erkeğin başına bela olacağı vurgulanmaktadır.

Ataerkil toplumsal yapı daha çok kadınların bedenlerini kontrol etmektedir. “Kadının karnından sıpayı, sırtından sopayı eksik etme” gibi atasözleri kadın bedeninin erkek tarafından kontrol edilmesine gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda kadın sık sık çocuk doğurarak ev içinde kalmaya, kendisini çocuklarına ve yuvasına adamaya uygun bir hale getirilmektedir. Atasözleri kadının ev içi rollerine ve kadınlara yönelik toplumsal beklentileri dile getirmektedir.

Genel olarak atasözleri kadınlığın fedakârlık, itaat, namus, annelik ve ev içi rollerle tanımlandığını gösterirken aynı zamanda kadınları belirli kalıplar içine hapsedmektedir. Kadının doğum yapabilen bir tür olması ve çocuğun bakımı süresince anne-çocuk arasında kurulan güçlü bağlar onun rollerini belirlemektedir (Parsons & Bales, 1956, s. 23). Oakley’e göre “cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkları belirten bir kavramdır: bu farklılık cinsel organla görünür olmaktadır, bireyin doğurganlık fonksiyonundaki farklılıkla ilişkilidir. Ancak toplumsal cinsiyet kültürel bir meseledir: ‘eril’ ve ‘dişil’ halindeki sosyal sınıflandırmayı işaret etmektedir.” (Oakley, 1980, s. 16). Doğurganlık özelliklerinden dolayı kadınların bedenleri doğa ile özdeşleşmiştir. Buna karşılıklı, erkeklerin uygarlığı ve kültürü temsil ettiği kabul edilmiştir. Doğurganlık, evlilik, eğitim, ekonomi, miras stratejilerinin hepsi miras alınan güç ve ayrıcalıkların aktarılması üzerine kuruludur

(Bourdieu, 2019, s. 66). Bu kapsamda atasözlerinde kadınlık ve erkekliğin dikotomik olarak konumlandığı, kadınların ev içi erkeklerin kamusal alanda temsil edildiği görülmektedir.

### 3.2. Erkekliğin İnşası: Ataerkil Değerlerin Dilde Temsili

Türk atasözlerinde erkeklik; cesaretin, gücün, otoritenin ve aklın simgesi olarak temsil edilmektedir. “Erkek adam ağlamaz” gibi atasözleri, erkeklerde duyguların baskılanmasını ifade ederken aynı zamanda gücün korunmasına vurgu yapmaktadır. “Aslan yattığı yerden belli olur” atasözü ise erkekliğin statü ve mekânsal iktidar ile ilişkilendirmektedir. Erkekliğin onur ve namus kavramlarıyla, duygularını gizlemeyle, üst bir statüye sahip olmayla ilişkilendirilmesi toplumda erkeklere özel bir sorumluluk yüklenmektedir. Erkeklik; kendisinde içkin olduğu kabul edilen şiddet, iktidar, rekabetçilik, rasyonellik, fizikî güç övgüsü ve bedensel dayanıklılık üzerinden erkekliğin kendisini esir alan bir yapıya dönüşmektedir (Günay-Erkol, 2018).

Toplumda gücün temsilcisi olarak erkeklerin bir meslek sahibi olarak ailesini geçindirmesi beklenmektedir. “Kadın malı, hamam tokmağıdır” atasözünde bir erkeğin karısının malından yararlanmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu atasözüne göre bir erkeğin karısının parasına veya malına ihtiyaç duyması güç kaybı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda atasözleri erkekliğin sınırlarını ve kaybedilme koşullarını ortaya koyarken, eşinin parasına muhtaç olan erkekleri melezleştirmektedir. Bu durum erkekliği kaybedilme riskleri ve her zaman belirsiz olan, değişkenlik gösteren geçişli bir insan olma hâline dönüştürmektedir (Ecevit, 2014, s. 170).

“Güzeller adama çok iş ederler, soyarlar, akıbet derviş ederler” atasözünde güzel kadınların erkeklerin parasını yiyeceği, bu bağlamda da kadının erkeğin parasına ihtiyaç duyan edilgen bir kimlik olduğu ataerkil bir söylem olarak ifade edilmektedir. Bu bakımdan erkeklere dikkatli olunması gerektiği öğütlenirken atasözünde erkeklerin kadınlara para yedirmemesi anlamı da bulunmaktadır. “Baba vergisi görümlük, koca vergisi doyumluk” atasözünde de kadının babasının onu evlenene kadar beslediği, evlendikten sonra ise eşinin onu besleyeceği vurgulanmaktadır. Bu atasözü geleneksel patriyarkal düzenin kadına biçtiği ekonomik bağımlılık durumunu yansıtırken erkeklere de büyük bir sorumluluk yüklemektedir. Atasözünde idealize edilen erkeklik; ailesini geçindirebilen, her ihtiyacını karşılayan bir kimlik olup bu ideali gerçekleştiremeyen erkeklik streslidir ve erkekleri cinsiyet rolü bakımından strese sokmaktadır (O’Neil, 1981).

Türk atasözlerine göre erkeklerin güven vermesi, mert ve yiğit olması beklenmektedir. Ayrıca evini geçindirme sorumluluğu da ona yüklenmektedir.

Bu bağlamda “Er olan ekmeğini taştan çıkarır” atasözü oldukça dikkat çekicidir. Bu kapsamda “Erim er (yiğidim yiğit) olsun da yerim çalı dibi olsun” atasözünde de kadının erkeğine bağımlı olması beklenmekte, erkek çalışıp kazanıp evini iyi kötü geindirirken kadının azla yetinmesi idealize edilmektedir. Bu özelliği ile atasözleri, erkeğin üstünlüğünü pekiştirirken kadını erkeği yönlendiren veya onun aklını elen bir figür olarak konumlandırmaktadır. Bu durum “Erkeğin şeytanı kadındır” atasözünde belirginleşmektedir. Bu atasözleri toplumsal cinsiyet rollerinin kültürel olarak nasıl şekillendiğini göstermektedir. Ayrıca erkeğin toplumda kadından üstün olması gereken cinsiyet olduğunu da vurgulamaktadır (Zeybekoğlu, 2013, s. 53-54).

Türk atasözleri, toplumsal cinsiyet rolleri ve erkeklik inşası açısından önemli göstergeler sunmaktadır. “Erkek arslan arslan da dişi arslan arslan değil mi?” atasözü, cesaret ve güç gibi niteliklerin yalnızca erkeklere özgü olmadığını vurgulamaktadır ancak tarihsel bağlamda bu tür atasözleri çoğunlukla erkek egemen söylemde bir istisna olarak ortaya çıkmaktadır. “Beş tavuğa bir horoz yeter” atasözü, erkekliği yönetici ve koruyucu bir pozisyonda inşa ederken kadınları edilgen olarak konumlandırmaktadır. Benzer şekilde “At ile avrat yiğidin bahtına” atasözü, kişinin satın aldığı attan ve evlendiği kadından memnun kalıp kalmayacağının önceden bilinemeyeceğini, bunların erkeğin şansına kaldığını belirtmektedir. Bu bağlamda erkeğin mutluluğunun kadına göre öncelendiği, kadının ikincil bir cinsiyet olarak konumlandırıldığı görölmektedir. Bu atasözleri “hegemonik erkeklik” kimliğini vurgularken erkekliğin gücü, otoriteyi ve koruyuculuğu ifade ettiğini, kadınların ise edilgen ve tali kimlikler olduğunu vurgulamaktadır. Kadın erkeğine ve atasına hizmet ederek erkeğin ön planda olması gerektiğini kabul eden bireylere dönüşerek hegemonik erkekliğin inşasında erkeklerle kolektif bir rol oynamaktadır. Erkekliğin inşası, bu tür atasözleri aracılığıyla kültürel olarak aktarılmakta ve toplumsal cinsiyet normlarının pekiştirilmesine hizmet etmektedir.

Türk atasözleri, erkeklik inşasını ve toplumsal cinsiyet rollerini belirleyen güçlü anlatılar sunmaktadır “Aça  yeşert meyve getirsin, oğlan büyüt ekmek getirsin” atasözü, erkek çocuğun ekonomik üretkenlikle özdeşleştirildiğini ve toplumsal bir değer olarak göröldüğünü göstermektedir. “Balın lâsı oğlun tazesinden” ifadesi, oğlan çocuğunu taze, verimli ve değerli bir varlık olarak sunarken erkekliği doğrudan biyolojik ve ekonomik bir avantajla ilişkilendirmektedir. “Oğlanınki oğul balı, kızınki bahçe gülü” atasözü, torun erkek evlattan olursa “oğul balı”, kız evlattan olursa “bahçe gülü” diye sevilir anlamına gelmektedir. Bu durum Türk toplum geleneğinde erkek çocuktan olan torunun ata soyundan geldiği gerekçesiyle daha değerli olduğunu göstermektedir. Böylelikle erkek ocuk aile için bir kazanç ve güç



kaynağı olarak tanımlarken kız çocuk estetik ama geçici bir unsur olarak nitelendirmektedir. “Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün” sözü, erkek çocuğun aile içindeki statüsünü yüceltirken, kız çocuğunu toplumsal bir yük olarak değerlendiren ataerkil bakış açısını pekiştirmektedir. “Devlet oğul, mal tahlıl, mülk değirmen” ifadesi, erkekliği yönetim ve mülkiyetle özdeşleştirerek erkeklerin toplumsal güç dinamiklerinde merkezi bir konumda olduğunu vurgulamaktadır. “Baba himmet, oğul hizmet” atasözü küçüklerin büyüklerinden yardım istemeye hak kazanabilmeleri için öncelikle görevlerini iyi yapmaları gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum patriyarkal mirasın sürekliliğini sağlarken erkek çocuk için hem otoritenin devamını hem de hizmet yükümlülüğünü belirleyen bir yapı sunmaktadır. Bu atasözleri erkekliğin üretkenlik, otorite ve ekonomik güçle şekillendiğini gösterirken kadınlığı daha çok pasif, ikincil ve bağımlı bir konuma yerleştirmektedir. Erkek çocuk doğurmanın ve büyütmenin toplumsal statü kaynağı olarak görülmesi, ataerkil sistemin yeniden üretilmesine katkı sunmaktadır. Bu atasözleri toplumsal cinsiyet rollerinin tarihsel ve kültürel inşasını destekleyen ideolojik araçlar olarak işlev görmektedir.

Toplumsal cinsiyet rolleri, kültürel söylemler ve atasözleri aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan kalıplar halinde inşa edilmektedir. Bu bağlamda “Erim er olsun da yerim çalı dibi olsun” atasözü, kadının ekonomik refahtan çok, erkeğin güçlü ve sorumluluk sahibi olmasını öncelediğini göstermektedir. Bu durum erkekliği maddi başarıdan ziyade otorite, kararlılık ve aileyi yönetme kapasitesi ile tanımlayan ataerkil anlayışı desteklemektedir. “Erkek koyun kasap dükkânına yakışır” ve “Erkeklik öldü mü, erkeklik sende kalsın!” sözleri, erkekliğin güç ve dayanıklılıkla özdeşleştirildiğini ve bu niteliklerin kaybolmaması gereken bir değer olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. “Oğlan atadan öğrenir sofrayı açmayı, kız anadan öğrenir biçki biçmeyi” atasözü ise toplumsal cinsiyet rollerinin aile içinde katı biçimde ayrıldığını ve bireylere bu doğrultuda sorumluluklar yüklendiğini göstermektedir. Bu atasözleri, erkekliği toplumsal düzenin sürdürücüsü olarak inşa ederken kadınları daha çok ev içi alanla sınırlı kılan ataerkil değerleri pekiştiren söylemler olarak işlev görmektedir.

“Buğdayım var deme ambara girmeyince, oğlum var deme yoksulluğa ermeyince” atasözü, erkekliğin üretkenlik ve ekonomik sorumlulukla tanımlandığını gösterirken erkek çocuğun zorluklarla sınıandığında değerli sayıldığını vurgulamaktadır. Benzer şekilde “Baba oğluna bir bağ bağışlamış; oğul babaya bir salkım üzüm vermemiş” atasözü, erkekler arası kuşaklar boyu süren güç ve mülkiyet ilişkilerini yansıtmaktadır. “Baba koruk yer, oğlunun dişi kamaşır” atasözü ise erkek soyunun birbirine bağlı olduğu ve babanın eylemlerinin oğul üzerinde doğrudan etkili olduğunu ifade



etmektedir. Bu atasözleri, erkeklığı ekonomik üretkenlik ve soyun devamı bağlamında koşullandırırken erkekler arası hiyerarşik ilişkileri de sürdürmeye katkı sağlamaktadır. “Erine göre bağla başını, tencerene göre kaynat aşını” ve “Erim er olsun da yerim çalı dibi olsun” gibi atasözleri, kadınların toplumsal statüsünü doğrudan erkekle ilişkilendirmekte, ataerkil yapının kadınlar tarafından da içselleştirilmesine katkı sağlamaktadır.

Kadın ve erkek arasındaki toplumsal statü farkı, kadınlık ve erkeklik algılarını belirleyen söylemlerle desteklenir. “Atta avrat uğur vardır” atasözü, kadını bir erkek için bereket ve şans unsuru olarak konumlandırırken, onu bireysel bir özne olmaktan çok, erkeğin hayatına anlam katan bir nesne olarak betimler. Benzer şekilde, “Avrat malı, kapı mandalı” atasözü, kadının mal varlığının bağımsız bir ekonomik değer olarak görülmeğe ziyade, erkeğin onu kullanmaması gereken bir unsur olarak değerlendirildiğini gösterir. Ancak “Erkek arslan arslan da dişi arslan arslan değil mi?” ifadesi, geleneksel cinsiyet rollerine bir karşı çıkış niteliği taşır ve kadınların da güç ve cesaret sahibi olabileceğini vurgular. Bununla birlikte, ataerkil normlar içindeki az sayıdaki istisna niteliğindeki bu tür ifadeler, genel çerçevede erkek egemen söylemi zayıflatmaktan ziyade onun istikrarlı devamlılığını sağlayan bir denge unsuru işlevi görür. Atasözleri aracılığıyla kadın ve erkek kimlikleri belirli kalıplara oturtularak toplumsal yapı içinde yeniden üretilmekte ve güç ilişkileri sürdürülebilir hale getirilmektedir.

“Erkek adam ağlamaz” atasözü duygusallığın erkeklikle bağdaşmadığını, erkek olmanın güçlü, dayanıklı ve duygularını bastıran bir kimlik gerektirdiğini vurgulamaktadır. Bu söylem erkeklığı duygusal direnç ve kontrol üzerinden tanımlarken erkekler üzerindeki psikolojik baskıyı da pekiştirmektedir. “Aslan yattığı yerden belli olur” atasözü ise erkeğin statüsünü ve gücünü ifade etmekte, hane reisi olarak ekonomik güce ve toplumsal otoriteye sahip olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Erkeklığın güç ve otorite ile tanımlanması, bireysel kimlikten ziyade toplum tarafından belirlenen kalıplara uygun davranmayı zorunlu kılmaktadır. Böylelikle erkeklik de tıpkı kadınlık gibi toplumsal ve kültürel olarak inşa edilmektedir. Bu çerçevede ataerkil normlar, erkeklığı hem fiziksel güç ve otorite ile hem de belirli duygusal ve sosyal kısıtlamalarla vurgulamaktadır.

“Toplumsal cinsiyetçi yapı içerisinde erkeklerin yaşamları güce sahip olmak, güç üretmek ve gücün kendisi olmak biçiminde inşa edilmiştir.” (Çakır, 2017, s. 322). Erkeklik evin geçimini sağlama, iktidar sahibi olma, gücü kullanma, silah kullanma ile ataerkil toplumsal yapı tarafından inşa edilmektedir (Eroğul, 2023). Erkeklığın inşasında güç kavramı kadar namus ve hane reisliği de önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel ataerkil

toplumlarda, erkek yalnızca ekonomik üretici olarak değil aynı zamanda ailenin ve toplumsal düzenin koruyucusu olarak da konumlandırılmaktadır. Erkeklerin namus algısı üzerinden denetleyici bir rol üstlenmesi, kadınların ise namus objesi olarak değerlendirilmesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştiren unsurlar arasındadır. Bu bağlamda erkeklik söylemleri, bireysel özgürlükten çok toplumsal rollerin devamlılığını sağlayan mekanizmalar olarak işlev görmektedir. Erkeklik, kadınları ve aileyi kontrol altında tutmakla da anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla dilde var olan ataerkil değerler, erkekliği bir statü ve sorumluluklar bütünü olarak tanımlayarak toplumsal normların sürdürülebilirliğine katkıda bulunmaktadır. Atasözlerinde erkeklik; güç, cesaret, otorite ve namusun koruması gibi kavramlarla tanımlarken ataerkil düzenin devamlılığı da desteklenmektedir.

### 3.3. Erkeklik ve Kadınlık Arasındaki İlişkisellik

Erkeklik ve kadınlık, birbirini tamamlayan kimlikler olmalarının yanında, hiyerarşik bir düzen içinde bulunmaktadır (Çekiç ve Çetin, 2021). Kadın ve erkek arasındaki ilişkilere vurgu yapan atasözleri, genellikle ataerkil toplumsal yapının korunmasına destek verirken kadını ikincil bir pozisyona yerleştirmektedir.

Kadınlık ve erkeklik, toplumsal cinsiyet rollerinin sürekli yeniden üretildiği ve ilişkisel olarak biçimlendirildiği bir çerçevede inşa edilmektedir. “Erkek vefakâr, kadın cefakâr” atasözü, kadının aile içindeki fedakârlık rolünü vurgularken erkeği de bu fedakârlığı takdir etmesi ve eşine karşı vefalı olması gereken bir kimlik olarak tanımlamaktadır. Bu atasözü aynı zamanda kadını ailenin çekirdeği olarak konumlandırırken, ailesinin mutluluğu için onun çeşitli zorluklara katlanmasını beklemektedir. Kadın ve erkek arasındaki bu eşitsiz roller, ataerkil yapının bir parçası olarak her iki tarafın da toplumsal beklentiler doğrultusunda şekillenmesini sağlamaktadır. Kadın, adeta bir “sürekli fedakârlık yapan” kimlik olarak kendisini ailesine adanmış ve gayretli (Silaen vd.,2024), erkek ise bu fedakârlığı karşılamak zorunda olan kadına karşı “simgesel vefakar” olarak karşılık vermektedir.

“Bir adamın karısı o adamın yarısıdır” atasözü, erkeklik ve kadınlığın bir bütün olarak işlev gördüğünü ve birbirlerinin gücünü tamamlayan varlıklar olduklarını ifade etmektedir. Ancak burada dikkat çeken nokta, kadının bu tamamlayıcı rolünün genellikle erkeğin güç ve başarılarını pekiştirmek için kullanılmasıdır. Atasözündeki bağlam dikkatli incelendiğinde “bir kadının kocası o kadının yarısıdır” şeklinde değildir. Atasözü söylemsel olarak erkekliği kadınlıktan öncelikli görmektedir. Erkekliğin toplumsal olarak güç, otorite ve başarı ile ilişkilendirildiği bir yapıda merkezi rol oynadığı, kadının

ise bu başarıya daha çok erkeği destekleyici bir rol üstlenerek katkı sağladığı görülmektedir. Bu bağlamda kadın kimliği, erkek kimliğine hizmet eden bir varlık olarak konumlandırılmaktadır. Bu örnekteki gibi atasözleri, kadınları daha çok görünmeyen, arka planda duran ve erkeğin başarısını destekleyen kimlikler olarak tanımlamaktadır. Erkeklik ise bu güç ilişkisini pekiştiren, toplumsal normların belirlediği liderlik ve başarı rollerini bünyesinde taşımaktadır.

“Avradı eri saklar, peyniri deri” ve “Horoz kadar eri olanın, harman kadar yeri olur” atasözleri erkeğin güçlü ve koruyucu bir kimlik olarak konumlandırmaktadır. Kadın ise korunması gereken bir varlık olarak sunulmaktadır. Bu söylemler kadınların toplumsal olarak savunmasız, pasif ve korunması gereken bireyler olarak görüldüğünü göstermektedir. “Kadının şamdanı altın olsa mumu dikecek erkektir” atasözü ise, kadının dışarıdan ne kadar değerli görünse de evin ve ailenin geçimini sağlamak ve yönetmek gibi sorumlulukların erkeğe ait olduğunu hatırlatmaktadır. Bu söylemler erkeklik ve kadınlık arasındaki hiyerarşiyi güçlendirirken her iki kimliği de birbirine bağımlı hale getirmektedir. Ancak bu bağımlılık, kadınların özgürlüğünü kısıtlayan ve erkeğin gücünü pekiştiren ataerkil toplumsal yapıyı desteklemektedir.

Kadınlık ve erkeklik arasındaki ilişkiyel bağ, toplumun belirlediği normlar ve roller üzerinden şekillenmektedir. “Kişiyi vezir eden de karısı, rezil eden de” atasözü, kadının erkeğin yaşamındaki etkisini vurgularken kadının rolünü belirleyici bir unsur olarak tanımlamaktadır. Atasözünde kadın, erkeğin hem gücünü pekiştiren hem de zayıf düşüren bir öge olarak görülürken, erkek ise kadının bu etkisi altında şekillenen bir varlık olarak görünmektedir. Bu söylem, kadının erkeğin yaşamındaki etkisini büyük ölçüde negatif veya pozitif biçimde belirlemesine dayalı olarak ataerkil düzenin kadına atfettiği iktidar ve sorumluluk algısını yansıtmaktadır. Bu atasözü kadınlara da bir sorumluluk yüklemektedir. Erkeğin rezil veya vezir olması kadının iradesine bağlanmıştır. Kadınlık, erkeğin güç ve statüsünü belirleyen bir kaynak olarak kurgulanmakta, dolayısıyla kadının davranışları ve tutumları erkekliği hem inşa eden hem de yıkan bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır.

“Gelini ata bindirmişler ya nasip demiş” ve “Gelin eşikte, oğlan beşikte” atasözleri, evliliğin ve aile içindeki ilişkilerin kadın ve erkek arasında belirli kalıplara oturtulduğu söylemler olarak okunabilir. Gelin, evliliğe hazırlık sürecinde ve evlilik sonrasında belirli bir statüye sahiptir ancak kadının bu statüye erişmesi toplumsal normlara göre belirlenmektedir. “Oğlan anası kapı arkası, kız anası minder kabası” atasözü, toplumsal cinsiyet ve aile içindeki rollerin nasıl hiyerarşik bir yapıya oturduğunu ortaya koyan bir söylemdir.

Bu atasözü, erkek ve kadın arasındaki güç dinamiklerinin, özellikle de evlilik ilişkileri ve aile içindeki konumlar üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Burada, oğlanın annesinin, gelin geldikten sonra ikinci planda kalması ve dışlanması gerektiği ima edilirken, kızın annesi ise gelin evine gelin gidene kadar değerli ve saygın bir figür olarak kabul edilmektedir. Bu atasözüne göre erkek evlenince, ailesiyle olan ilişkileri genellikle daha az belirleyicidir ve kadının ailesi evlilik sonrası daha fazla öne çıkmaktadır. Bu durum, erkekliğin toplumda hâkim olan otoritesine rağmen, kadınlık üzerinden inşa edilen aile ve toplumsal düzenin güçlendirilmesine hizmet etmektedir.

Kadının erkeğe karşı üstünlüğü ve erkekliğin bazı zaaflarını ifade eden atasözleri de toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin dildeki yansıması olarak analiz edilebilir. “Kadının fendi, erkeği yendi” atasözü, kadınları erkeklere karşı zeki ve stratejik olarak üstün bir konumda gösterirken, toplumsal cinsiyet rollerinin daha karmaşık bir hale geldiğini vurgulamaktadır. Kadının zekâsı ve kurnazlığı erkekliği bazen zayıflatabilen bir güç olarak kabul edilirken, bu durum erkeklerin geleneksel otoritesine karşı bir tehdit gibi de yorumlanabilir. “Kaynana pamuk ipliği olup raftan düşse gelinin başını yarar” atasözü, kadının toplumdaki konumunu ve ailedeki ilişkilerini daha da derinleştirirken erkek ve kadının ilişkilerinin nasıl kesiştiğini göstermektedir. Son olarak “Besledik büyüttük danayı, şimdi tanımaz oldu anayı” atasözü, erkeklerin annelerinin çabalarına karşı bir kayıtsızlık ve mesafelenme gösterdiğini ifade etmektedir. Bu da erkeğin evlenip bireysel bir kimlik geliştirdikten sonra annesine karşı olan duygusal bağını zayıfladığına vurgu yapmaktadır. Bu başlıkta örneklendirilen atasözleri kadınlık ve erkeklik arasındaki güç ve statü farklarının dil aracılığıyla pekiştirildiğini göstermektedir.

#### 4. Tartışma ve Sonuç

Türk atasözleri, toplumsal cinsiyet rollerini pekiştiren ve ataerkil normları sürdüren bir dilsel yapıya sahiptir. Atasözlerinde sıkça karşılaşılan kadına dair kalıp yargılar, genellikle kadını pasif, fedakâr ve edilgen bir kimlik olarak sunmaktadır. “Kadının fendi erkeği yendi” gibi atasözleri, kadının zekâsını erkeklere karşı bir üstünlük olarak gösterse de bu, kadının toplumsal güçteki gerçek konumunu değiştirmez. Kadın, genellikle erkek kimliği olarak baba, koca, abi gibi bir erkeğe bağımlı ve ikincil bir kimlik olarak yer almaktadır, bu da atasözlerinin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ve kadının ikincil konumunu yeniden üreten bir dilsel araç olarak işlev görmesine neden olmaktadır. Atasözleri, kadının toplumda erkeğin tamamlayıcısı olarak var olması gerektiği fikrini pekiştirmekte ve toplumsal yapıyı, kadını “korunması gereken”, “evin çeki düzenini veren” bir kimlik olarak idealize etmektedir.

Atasözleri, toplumun ve kültürün kadın ve erkekten beklediği roller, sorumluluklar ve değerler doğrultusunda bireyleri koşullandırmakta ve bu durum ataerkil zihniyetin pekişmesine neden olmaktadır. Birey, aile yaşamında, eğitim sürecinde ve içinde bulunduğu çeşitli toplumsal organizasyonlarda atasözleri aracılığıyla ataerkil şartlanmaya maruz kalmaktadır. Bu söylemler, “kadın nasıl olmalıdır?” ve “erkek nasıl olmalıdır?” sorularına toplumsal cinsiyet kalıp yargıları çerçevesinde yanıtlar sunmaktadır. Buna göre kadın; uysal, ılımlı, yumuşak başlı, ev içi alanda yetkin ve becerikli bir birey olarak tanımlanırken, erkek; çalışan, evini geçindiren, güçlü, otoriter ve lider bir figür olarak idealize edilmektedir. Dolayısıyla atasözleri, bireylerin toplumsal cinsiyet rollerine yönelik kalıp yargıları içselleştirmesinde etkili söylemler arasında yer almaktadır.

Günümüz toplumsal yapısında atasözlerinin ve kalıp yargıların etkisi oldukça güçlüdür. Kadın, toplumsal olarak özgürlük mücadelesi verse de hala pek çok alanda eşitsizliği deneyimlemekte; ataerkil ideoloji, toplumsal hayatta ve ilişkilerde kadınları sınırlayıcı rollerle tanımlamaktadır. Atasözleri kadının konumunu sosyal bir yapının parçası olarak belirlemekte ve kadının özgürlük alanlarını kısıtlamaktadır. Atasözlerinde kadınlık annelikle, erkek çocuk doğurmakla, azla yetinmeyi bilmekle, iyi yemek yapmakla temsil edilmektedir. Bu bağlamda atasözlerindeki söylemsel olarak dile getirilen toplumsal cinsiyet ideolojisinin ele alınması, bu ideolojinin sunduğu toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının yeniden inşa edilmesi adına büyük bir önem taşımaktadır. Bu ifadelerin gündelik dilde ve toplumsal yapıda sürdürülmesi, kadının toplumsal hayatta daha geniş yer bulmasını engellemektedir. Bu bağlamda atasözlerinin anlamlarının sorgulanmasının ve dönüştürülmesinin, toplumsal cinsiyet eşitliği yolunda önemli bir adım olduğu söylenebilir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği açısından, dilin yeniden değerlendirilmesi, kadınların ve erkeklerin eşit haklar ve fırsatlar içinde yaşadığı bir toplum inşa edilmesine katkı sağlamaktadır. Toplumsal cinsiyet rollerine dayalı kalıp yargılar, dil yoluyla çocuklardan yetişkinlere kadar her yaş grubuna öğretilmekte ve bu da toplumsal eşitsizliği sürdürmektedir. Bu çalışmada olduğu gibi atasözlerinin içeriğine yönelik yapılan eleştirel ve alternatif söylemler, toplumsal cinsiyet eşitliğine dair bilinçli bir dönüşüm yaratabilir. Kadın ve erkek kimlikleri arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırmak, her iki cinsiyetin de toplumsal değerler karşısındaki haklarının eşitlenmesini sağlamak için dildeki kalıpların sorgulanması gerekmektedir.

## Kaynakça

- Acaroğlu, T. (1992). *Türk atasözleri*. İstanbul: İletişim.
- Aksoy, Ö. A. (1968). *Atasözleri ve deyimler: El kitabı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Bourdieu, P. (2019). *Eril tabakküm*. (B. Yılmaz, Çev.). (5. Basım). İstanbul: Bağlam.
- Connell, R. W. (1987). *Gender and power: society, the person and sexual politics*. Cambridge: Polity.
- Connell, R. W. (2019). *Erkeklikler*. (N. Konukçu, Çev.). Ankara: Phoenix
- Çakır, H. (2017), Erkeklerin sosyalleşmesinde öğrenilmiş güçlülük: Kavramsal bir inceleme. *Researcher: Social Sciences Studies*, 5(4), 320-334.
- Çekiş, F., & Çetin, E. (2021). *Toplumsal cinsiyet temelli kimlik inşası: Erkeklik kimliğinin oluşumu, tutum ve davranışlar üzerinde etkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.
- Dominguez B. E. (2010). *Function of proverbs in discourse: The case of Mexican transnational social network. Series-Contributions to the sociology of language*. USA: Walter de Gruyter.
- Ecevit, Y. (2014). Erkeklik. Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* içinde (s. 167-193). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Eroğul, N. & Zabun, B. (2022). Toplumsal cinsiyet çalışmaları: Erkeklik çalışmaları ile eleştirel erkeklik çalışmaları bağlamında bir değerlendirme. *International Academic Social Resources Journal*, 7(42), 1229-1237.
- Eroğul, N. (2023). *Erkekliğin inşası bağlamında dijital televizyon dizileri: "Bir Başkadır" örneği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Ersöz, A. G. (2010). Türk atasözleri ve deyimlerinde kadına yönelik toplumsal cinsiyet rolleri. *Gazi Türkiyat*, 1(6), 167-182.
- Günay-Erkol, Ç. (2018). İlet, zillet, erkeklik: Eleştirel erkeklik çalışmaları ve Türkiye'deki seyri. *Toplum ve Bilim*, 145, 6-31.
- Kocadaş, B. (2016). Sosyolojik açıdan gençlerin namus ve şiddet değerlendirmeleri. *Sosyolojik Düşün*, 1(2), 27-39.
- Messerschmidt, J. W. (2019). *Hegemonik erkeklik: Formülasyon, yeniden formülasyon ve genişleme* (Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisyatifi, Çev.). İstanbul: Özyeğin Üniversitesi Yayınları.
- Oakley, A. (1980). *Sex, gender and society*. London: Temple Smith.
- O'Neil, J. M. (1981). Patterns of gender role conflict and strain: Sexism and fear of femininity in men's lives. *Personnel and Guidance Journal*, 60, 203-210.
- Parsons, T. & Bales, F. (1956). *Family, socialization and interaction process*. USA: The Free Press of Glencoe.

- Pilcher, J. (2020). Cinsiyet ve cinsiyet eğitsizlikleri üzerine aıklamalar. A. Giddens (Ed.), *Sosyoloji* (G. Altaylar, ev.) içinde (s. 109-119). İstanbul: Say.
- Rasul, S. (2015). Gender and power relationships in the language of proverbs: Image of a woman. *FWU Journal of Social Sciences*, 9(2), 53-62.
- Schipper, M., & Schipper, W. J. J. (2003). *Never marry a woman with big feet: Women in proverbs from around the world*. New Haven and London: Yale University Press.
- Silaen, R. T., Purwoko, P. S., Sukarna, T., Illu, J., & Ming, D. (2024). Proverbs 31: 10–31: The Significance of A Qualified Wife As A Noble Woman. *European Journal of Theology and Philosophy*, 4(2), 11-18.
- Zeybekoğlu, . (2013). *Toplumsal cinsiyet bağlamında erkeklilik olđusu*. Ankara: Eğiten Kitap.





## Âşık Hasan Hüseyin Erden'in Şiirlerinde “Garip” Mahlası ve “Garip” Olgusu<sup>1</sup>

Betül Demirelma<sup>2</sup>

### Özet

Geçmiş eskilere dayanan Türk şiiri, Türklerin İslamiyet’i kabul etmesinden sonra kendi içinde bazı sınıflara ayrılmış, bugün ise varlığını farklı edebî zümreler içinde devam ettirirken gittikçe zenginleşmiştir. Temeli, İslâmiyet öncesi döneme ait olan ozanlık geleneğine kadar uzanan halk şairliği 15. yüzyılın sonlarından itibaren “âşık” terimi kullanılmaya başlamıştır. Ozanbaksı geleneği esas alınarak temeli atılan âşık tarzı şiir geleneği günümüze kadar Türk edebiyatının en zengin kollarından biri haline gelmiştir. Türk boylarında farklı isimlerle anılan âşık tarzı şiir geleneğinin temsilcileri günümüzde Anadolu’da ve Azerbaycan’da “âşık” olarak adlandırılmaktadır. Bu âşıklar farklı kültür dairelerinde yetişmiş ve güçlü bir şiir anlayışı meydana getirmişlerdir. Bu şiir geleneğinde çeşitli değişimler ve dönüşümler meydana gelmekle birlikte varlığını günümüze kadar sürdürmesini de sağlamışlardır. Bu değişimlerle birlikte zamanla yüzyıllar içerisinde âşık tarzı şiir geleneği oluşmaya başlamış ve kendine özgü kuralları ve icra biçimi oluşmuştur. Âşık edebiyatı geleneği, Türk toplumunun sosyal ve kültürel yapısı, tarihî süreçleri, kültürel etkileşimleri gibi etkenlerinin yanı sıra dinî yapısının etkisiyle gelişmiş ve kendine has bir yapı ortaya koyarken; âşıklık geleneğini icra eden âşıklar da hem kendi iç dünyalarını hem de toplumun değer yargıları ve inançlarını şiirlerine yansıtarak kimi sadece sözle kimi de hem saziyla hem de sözüyle dile getirmişlerdir. 16. yüzyıldan günümüze kadar gelişen âşıklık geleneği Türk saz şiiri ve âşıklık geleneği saz çalma, âşık karşılaşmaları gibi icraların yanı sıra mahlâs almadan oluşmaktadır. Âşıkların sanatlarını icra ederken bu geleneği uydukları görülmektedir. Âşıklar gelenekte benzer özellikler taşımalarına rağmen bazı özellikleriyle diğer âşıklardan farklılıklar

- 1 Bu çalışma 25-28 Ağustos 2015 yılında Viyana’da düzenlenen “The International Conference On the Changing World and Social Researc I (ICWSR’2015-Vienna) adlı kongrede poster olarak sunulmuştur.
- 2 Öğr. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, bdemirelma74@gmail.com, orcid no: 0000-0003-1320-577X

göstermektedirler. Çalışmamızda konu edindiğimiz mahlas âşık ve şairlerin şiirlerinde kullandıkları takma ad veya ikinci isimdir. Halk şiirinde mahlas kullanmak gelenek halini almıştır. Âşıklar çeşitli olaylar karşısında mahlas olarak değişik isimler tercih ederken bazen de ad, soyad veya her ikisini de mahlas olarak kullanmaktadırlar. Şiirin son dördlüğünde kullanılmakta olan mahlaslar şiirin kime ait olduğunu göstermektedir. Âşıklık geleneğinde mahlas kullanma tapşırma olarak da adlandırılmaktadır.

## 1. Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Âşıklık

Türk şiiri geçmişi eskilere dayanan, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinden sonra kendi içinde sınıflara ayrılarak günümüze kadar gelen, günümüzde ise farklı edebî zümreler içerisinde varlığını devam ettiren edebiyatın zengin bir koludur. Âşık tarzı şiir geleneği "hekimlik, büyücülük, din adamlığı, şairlik, oyunculuk, dansçılık" gibi birçok özelliği üzerinde barındıran, "kamlik, şamanlık, bahşılık, ozanlık" geleneği üzerine kurulan, İslamiyet ile şekillendirilen bir edebî gelenektir. Farklı zaman dilimleri içinde ve Türk boylarında "şaman, kam, bahşı, akın, cırav, oyun, ozan" gibi farklı isimlerle anılan sanatkarlar bugün "âşık" olarak adlandırılmaktadırlar (Bars, 2023: 149). Bu sanatçılar uzun bir zaman diliminde farklı kültür dairelerinde yetişmiş olsalar bile *"işlerinden çıkan halk sanatçılarının yarattığı veya naklettiği, kimi durumlarda bir enstrüman kullanarak, kimi zamanlarda da sadece ezgili şiirler söyleyerek, güçleri ve etkileri oranında öncelikle bir şiir okulu, sonra da bir hikâye anlatma geleneği oluşturmuşlardır"* (Bars, 2023: 149). Temelde halk inancı ve yaşayışına dayanan Âşık edebiyatı, sözlü gelenekte var olan ürünleri içinde barındıran bir edebiyat türü olarak Türk kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Âşık tarzı şiir geleneği tarihî süreç içerisinde farklı kültür ortamlarına göre değişimler yaşamış bu da geleneğin varlığını günümüze kadar sürmesini sağlayan en önemli etkenlerden bir olmuştur. Âşıklık geleneği, yüzyılların yaşanmışlığını, deneyimlerini, etkileyici özelliğinin yanı sıra belirli kuralları içeren şiirin hem sese hem de söyleyişe dayalı ahengini yansıtan, kuşaktan kuşağa aktarılan bir yapı arz etmektedir (Artun, 2011: VII). Dinî konular, gelenek, görenek ve örf, aynı zamanda ahlâk anlayışı ile birlikte günlük hayat, sevgi, hasret, özlem âşık şiirinin özünü oluşturmaktadır. Âşık edebiyatı geçmişten günümüze kadar sözlü gelenekte yaşatılan bütün ürünlerle beslenmektedir (Artun, 2011: 1). Âşık şiirinin Türk kültürüne ait örnek teşkil eden değerler ve ahlâk anlayışı ile beslendiği görülmektedir. Âşıklar sazlı, saz olmadan dilden, yazarak, doğaçlama olarak âşıklık geleneğinin özelliklerini taşıyan şiirler söylemekte ve bunları söyleyenlere, yazanlara *"âşık"* denilmektedir. Bu şiirleri söyleme biçimlerine *"âşıklık-âşıklama"*, âşıkları yönlendiren kurallar bütününe de *"âşıklık geleneği"* adı verilmektedir (Artun, 2011: VII).

Âşık kelimesinin kullanılması ve *Ozan* tabiri tekke edebiyatının tesiri ile oluşmuştur. Mutasavvıf şairle kendilerini diğer şairlerden ayırmak, şiirlerinin ilahi mahiyet taşıdığını göstermek amacıyla âşık ifadesini kullandıkları görülmektedir (Köprülü, 2004: 42). Sakaoğlu, âşık ifadesini “*İrticalen şiir söyleyebilen, saz çalabilen kişidir.*” şeklinde tanımlarken saz çalmasını bilmeyen kişiler için de “*halk şairi*” ifadesinin kullanıldığını belirtmektedir (Sakaoğlu, 2014: 100). Âşıklık geleneğinin temsilcileri olarak dilinde sözü, elinde sazı ile diyar diyar dolaşan, sade bir dille şiir söyleyen, Türk kültür çevresinde kam, ozan, akın, cırav, yırçı gibi adlar verilen, Anadolu’da Azerbaycan’da geniş bir kullanım alanına sahip olan âşıkların olduğunu görmekteyiz. Âşığın saz çalma, hazırlıksız şiir söyleyebilme, başka âşıklarla söyleşebilme gibi özelliklerinin olması gerektiği bilinmektedir. Bu özellikleri bugün âşık adını verdiğimiz her sanatçıda bulamayabiliriz. Örneğin günümüzde birçok kadın âşık yukarıda bahsi geçen kurallara uymamasına rağmen âşık olarak bilinmektedir. Dolayısıyla günümüzde bir sanatçıyı âşık olarak değerlendirirken yukarıdaki kriterlerden herhangi birine haiz olması onun âşıklığının bir göstergesi olabilmektedir (Kaplan, 2023: 22-23). Bunun yanında saz çalmasını bilmeyen veya atışma yeteneği olmayanlar da vardır fakat halk, onların şiirlerindeki duygu zenginliğine ve ifade ediş coşkusuna bakarak da âşık adını vermiştir.

## 2. Mahlas, Mahlas Alma ve Âşık Hasan Hüseyin Erden’in Şiirlerinde Garip Mahlası

Türk saz şiirinde ve âşıklık geleneğinde âşıkların asıl adları yerine kullandıkları takma adlarına mahlas denilmektedir. Âşıklık geleneğinde mahlâs kullanmanın geleneğe bağlı bir kural olduğu görülmektedir. Tapşırma adı da verilen mahlas, kendini bildirme, tanıtma anlamında şiirin son dördlüğünde kullanılmaktadır (Artun, 2015: 201-202). Bu arada zamanla âşıkların ilk adlarının unutulduğu ve mahlaslarıyla anıldığı da görülmektedir. Mahlas kelimesi Arapça bir isim olmakla birlikte “saflık, hâlislik” anlamına gelmekte, terim olarak ise çeşitli anlamlara bürünmektedir. Devellioğlu, bir kimsenin ikinci adı; şairlerin şiirlerinde kullandıkları ad (Develioğlu, 1992: 678 ) demekte, Türkçe Sözlükte ise, bir kimsenin ikinci adı; şairlerin eserlerinde kullandıkları takma ad (Türkçe Sözlük, 1998: 1468) biçiminde yer almaktadır. Şairlerin mahlas kullanma geleneği çok eskilere dayanmaktadır. Türk şairlerinin İslamiyet’i kabul etmeden önce de, İslamiyet’i kabul ettikten sonra da şiirlerinde adlarını kullandıkları görülmektedir. Reşit Rahmeti Arat’ın *Eski Türk Şiiri* adlı eserinde Pratyaya Srı (Arat, 1965: 153), Kamala Ananata Srı (Arat, 1965: 235) ve Sılıg Tigin (Arat, 1965: 239) gibi şairlerin şiirlerinde dini nitelik taşıyan manzumelerin

son bölümlerinde adlarını kullandıkları görülmektedir. Doğan Kaya, "Aşık Edebiyatında Mahlas Alma Geleneği" adlı makalesinde âşıkların, şairlerin şiirlerinde mahlas kullanma isteklerini şu şekilde açıklamaktadır: *"Başlangıçta ortak adı taşıyan Ahmet, Mehmet, Hüseyin, Ali, Mustafa gibi aynı isimdeki pek çok sayıdaki şairin, şiirlerinin adaşlarının şiiriyle karşılabileceği endişeleri onları bu yola itmiş olabilir. İkinci olarak şair, vücuda getirdiği şiirde, hâkim düşünceyi, abengi, anlam zenginliğini, akıcılığı sağlayan kişinin kendisi olduğunu bildirmek için bilinmek istemiştir. Zamanla bu gelenek haline gelmiş ve çeşitlilik göstererek günümüze kadar ulaşmıştır."* (Kaya, 2003: 39).

Elçin, "Türk Halk Nazmında "Mahlas / Tapşırma" Alma Geleneği" başlıklı çalışmasında Türk halk şairlerinin genellikle kendi adları yerine kullandıkları bir isim olmakla birlikte bu geleneksel durumun ise totemizme bağlı destanî ve tarihî devirlere kadar götürülebileceğinden söz etmekte ve şunları eklemektedir:

*"Bir bakıma koruyucu ruhu temsil eden bu isim avcılık, çobanlık, göçebe ve yerleşik hayat devrelerinde insanların maddî ve manevî üstünlüklerinin, kaybolmamalarının damgasını teşkil etti. İlahlar, dinî reisler ve kahramanlar zamanla müstakil ad almağa başladılar. Askerî, iktisadî, dinî ve siyasî mücadelelerin ortaya çıkardığı bu şahsiyetler cemiyette itibar, şeref, rütbe ve unvanları birer sembol oldular."* (Elçin, 1997: 41-48)

Yazarın yukarıda sözünü ettiği şahsiyetlerin aynı çalışmada belirtildiği üzere Türk geleneğinin getirdiği yaşama tarz ve usullerine göre, totem kabul edilen hayvanlara kuşlara, başardıkları savaşlara, tabiat kültürüne, birtakım rütbe, vasıf ve unvanlara göre isim aldıklarını görmekteyiz. Oğuz Kağan'ın oğullarına Gün, Ay, Yıldız; Gök, Dağ, Deniz, Dede Korkut'un Bay Bürcü'nün oğluna Bamsı Beyrek adını vermesi Türk destan ve hikâyelerinde bu konuyla ilgili olarak karşımıza çıkan en eski motiflerdir (Elçin, 1997: 41-48). Ayrıca Türk hayatında isimlerin hakikî ve totemik olmak üzere iki şekilde görüldüğünü ifade eden Elçin, birinciler gerçek şahsiyetlerin belli başlı bazı unsurları ya da onların ruhlarının bir kısmı olduğunu bununla birlikte ismin insana iyi ya da kötü şeyler getireceğine dair oluşan inancın mistik özellik taşıyan ikinci ismin doğmasına sebep olduğunu belirtmektedir (Elçin, 1997: 41-48). Türklerde ad alma geleneğinin çok eski tarihlere dayandığını ifade eden Elçin ayrıca şunları ifade etmektedir:

*"Ferdiyetin kendini gösterdiği zamanlardan itibaren cemiyette belli dinî-bedîi fonksiyonu olan şairler, aynı zamanda kolektif ruh ve zihniyetin tercümanı olan şiirlerini dinleyici veya okuyucu zümrelerinin hafızalarına emanet ederken kaynağı totem devrine çıkabilen şahsiyetlerini korumak, saklamak, dikkati çekmek ve belki sanatlarını ebedileştirmek gibi düşüncelerle "mahlas/tapşırma"yı icat*

*etmişlerdir. Türk halk şairleri divan şairlerinde de görüleceği üzere, kelimelerin mana, şekil ve abenk unsurlarından faydalanarak kabul ettikleri 'mahlas/taşıma'larla dinleyicilerle okuyucuların zihinlerinde mistik ve esrarlı bir portre çizmeğe çalışırlar..."* (Elçin, 1997: 48).

Âşıklık geleneğinde âşıkların mahlas almaları şeyh veya pir elinden içilen badeden sonra şeyh veya pirin âşık namzedine mahlasını söylemesi, üstadlar, imamlar ve tarikat şeyhleri vasıtasıyla mahlas alma, âşıkların, kendi mahlaslarını kendilerinin seçmesi ki genellikle ad ve soyadlarını, bazen de hoşlarına giden kendileriyle özdeşleştirdikleri bir sıfatı mahlâs olarak seçme şeklinde olabilmektedir (Ayva, 2006: 26).

Anadolu âşıklık geleneği içerisinde âşıkların mahlâs almalarıyla ilgili çeşitli yöntemler tespit edilmiştir. Genel kabul gören mahlâs alma şekilleri şöyledir:

#### **A. İsim ve soy isimlerle ilgili mahlaslar**

a. İsmi mahlas olarak kullanılması

İsmi mahlas kullanma

İki ismi mahlas kullanma

İsme mensubiyet eki getirerek bunu mahlas kullanma

b. İsmi başına bir sıfat getirerek bunu mahlas kullanma

c. İsmi sonuna bir sıfat getirerek bunu mahlas kullanma

ç. İsmi ve soy ismi mahlas olarak kullanılması

d. İsme ve soy isme sıfat getirilerek kullanılan mahlaslar

e. Soy ismi mahlas olarak kullanılması

f. Soy ismi başına bir sıfat getirerek kullanılan mahlaslar

g. Soy ismi sonuna bir sıfat getirerek kullanılan mahlaslar

#### **B. İsimlerin dışında kullanılan mahlâslar**

a. Birisi tarafından verilen mahlaslar

Rüyada mahlas alma

Gerçek hayatta mahlas alma

Kundaktaki çocuğa mahlas verme

b. Âşığın kendisi tarafından alınan mahlas

Çevrenin etkisiyle alınan mahlaslar

Âşığın uygun bulduğu bir kelimeyi mahlas alması

c. Nasıl alındığı tespit edilemeyen mahlaslar (Ayva, 2006: 26-27).

Âşıkların bir kısmı batının etkisiyle edebiyattaki yeni unsurları şiirlerine almaya başlamışlar, şehir hayatının izlerini şiirlerine yansıtılmışlardır. Bir kısmı da şehir hayatından uzak bölgelerde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan aşiret şairlerinin coşkulu deyişlerini ortaya koymuşlardır. Din ve tarikatın dışında kalan âşıkların büyük çoğunluğu köy kökenlidir. Âşıklar köyde doğmuş olsa bile hayatlarının büyük bir kısmı gurbette geçmiştir. Âşık Hasan Hüseyin Erden'in de "Garip" mahlasını almasında duygularının, hayatında geçirmiş olduğu önemli olayların ve yaşadıkları karşısında hissettiklerinin önemli rol oynadığını görmekteyiz. Âşık Hasan Hüseyin Erden için de durum çok farklı olmamış, gurbet acısını içinde hep hissetmiş ve şiirlerine de bu duygusunu yansıtmıştır. Bilmem ki ne zaman olacak hayrı / Anadan babadan kalmışım ayrı / Bir alile çıktım dönemem gayrı / Meğer gurbet elin kahrı zor imiş (Demirelma, 2010: 261) dörtlüğünde gurbet duygusunu dile getirmekle birlikte, aldığı mahlasta da "Garip" dedirtecek kadar gurbetin hayatında ve duygularında önemli rol oynadığı görülmektedir. Bu gurbet duygusunun âşık üzerindeki yoğun tesiri onun Garip mahlasını kendine yakıştırmasına ve bu mahlası almasına neden olmuştur.

Çalışmamıza konu edindiğimiz Âşık Hasan Hüseyin Erden, Konya'nın Taşkent ilçesine bağlı eski adı Alata, yeni adı Balçılar olan kasabada 1938 yılında dünyaya gelmiştir. Âşığımızın annesi Teslime Hanım, babası Mehmet Bey'dir. Aynı kasabada ilkokulu okuyan âşığımız, 1958 yılında askere gitmiştir. 1960 yılında eşi Havva Hanımla evlenmiş, bu evlilikten sekiz çocuğu olmuştur. Âşığımızın hayatı yokluklar içinde geçmiştir. Bu yüzden çok çeşitli işlerde çalışmıştır.

2018 yılında vefat eden Erden şiir yazmaya gençlik yıllarında başlamıştır. Şiir söylemeye başladığı zamanı kendisi de tam olarak bilmemekle birlikte, anlattıklarından yola çıkarak köyünden sevdiği bir kızın kendisine verilmemesinden dolayı gençlik aşkının tesiriyle koşmalar, güzellmeler yazmaya başladığını ve böylelikle âşıklık kazandığı düşünmekteyiz. Herhangi bir âşık organizasyonuna katılmayan Erden'in ustası da çırağı da yoktur.

Âşıkların âşık edebiyatına yönelmelerinde ve mahlas almalarında etkili olan unsurlara derdi, sevdayı, gurbet acısı çekmeyi, ruhî anlamda çekilen sıkıntıları, millî duyguları vb. konuları da ekleyebiliriz. Âşığımız Hasan Hüseyin Erden'in âşık şiiri anlayışını belirleyen, şiirlerindeki konuların sınırlarını çizen ve mahlası üzerinde etkili rol oynayan unsurları aşk, gurbet, kader ve felek, dinî duygular, millî duygular, fakirlik ve diğer konular (köyü, yakınları ve arkadaşları, tabiat sevgisi) olarak sıralayabiliriz. Âşığımızın şiirlerinde "Garip" olgusunu çeşitli şekillerde görmekteyiz. Zaman zaman

çektığı aşk acısından dolayı, sevdiği tarafından anlaşılmadığını düşünmekte ve bu sebepten kendini kimsesiz, acınacak durumda olan, zavallı gibi hissetmektedir. *Geçen yıllar beni yedi / Tek başıma oldum edi / Herkes bana Garip dedi / Sen yanımda olmayınca* (Demirelma, 2010: 54) dörtlüğünde görüldüğü gibi sevdiği hiçbir zaman yanında değildir. Âşık sevgili uğruna o kadar çok ağlamaktadır ve dert çekmektedir ki “*Yetmiş sene yüreğimde götürdüm*” (Demirelma, 2010: 229) dediği aşkı yüzünden çıktığı yollar, gurbet eller bile onun için ağlamaktadır. Halk edebiyatında gurbet mefhumunun acı izlerine sıklıkla rastlanmaktadır. Halk şairleri, âşığımızda da olduğu gibi gurbetten ve gurbet duygusunun onlarda geliştirdiği yalnızlık ve kimsesizlik duygusundan kaynaklanan gariplikten şikâyet etmekte, yurdundan uzakta oluşu onlarda üzücü, hazin duygular uyandırmaktadır. Âşığımız sevmekten, yalnızlıktan, ıstıraplarını paylaşacak dert ortağı bulamamaktan her zaman şikâyetçidir, gariptir, dertlidir. *Gurbet elde kem haberin alırsam / Kerem ile Aslı gibi olursam / Garip olur dağ başında kalırsam / Kefeni kim sarar bilemem gayrı* (Demirelma, 2010: 206) dörtlüğü ile *Köyden çevirme özünü / Boşuna yakma közünü / Garip olanın yüzünü / Gören olmaz gurbet elde* (Demirelma, 2010: 60) dörtlüğü gurbet duygusunun yoğun ve acı izlerini gösterir niteliktedir. Ayrıca “*Garip*” ifadesiyle akrabanın, eşin, dostun ve sevdiğinin yanında olmasının ve diğer şiirlerinde de izlerine rastladığımız sılanın önemini bir kez dile getirmektedir.

Sevdiğine kavuşamamış olması, gurbetin onun üzerindeki derin tesiri âşığımızın karakteristik bir özelliği olmuştur ve bunu da “*Bu Gariplik benden gitmez*” diyerek bu duygunun ağır ve ezici tarafını dile getirmiştir. *Bana verdiğin selamda / Derdimi yazan kaleimde / Garip ettiğin âlemde / Kullarda aradım seni* (Demirelma, 2010: 84) dizlerinde de çektığı gönül ağrısının şiddetinin arttığını ve bu sebepten de uğruna silasını terk ettiği sevdiğinin daha çok hatırına geldiğini görmekteyiz. Bu yüzden de çoğu zaman kederlidir, *El ocağı yakmam demiş / Hatır gönül yıkmam demiş / Gariplere bakmam demiş / Şu bendeki kadere bak* (Demirelma, 2010: 94) dizelerinden anlaşıldığı üzere herkes ona göre sevdiği gibi vefasızdır. *Tut elimden kaldırmaya / Gözyaşımından doldurmaya / Ben Garip’i güldürmeye / Yolu benden esirgeme* (Demirelma, 2010: 65) dörtlüğünde de “*Garip*”lik duygusunu daha çok sevdiğinden ayrı oluşuyla bağdaştırmış, onun gelişile, gülüşüyle bu duygusundan uzaklaşacağını yani yalnızlıktan kurtulacağını sık sık dile getirmiştir. Bir anlamda sevdiği ve onun olmayışı yalnızlıkla tek başına örtülecek tek durum olarak görülmektedir.

Sevgisine karşılık bulamadığı için ayrılığı dilemekte bu duygusunu, *Derdini derdime kattı / Gönül deryasına battı / Beni Garip diyerek sattı / Yüreğimi dağlamadım* (Demirelma, 2010: 124) dörtlüğüyle ifade etmektedir.



Karşılık bulamayışını da yine "Garip"liğine yani kimsesizliğine ve fakirliğine bağlamaktadır: *Bir sel olup da akmadın / Beni közünde yakmadın / Garip diye mi bakmadın / Konma güllerim boş kalsın* (Demirelma, 2010: 147).

Zaman zaman sevdiğine kavuşmaktan umudunu yitiren âşığımız *Benim ateşime yanma / Duyduğün sözlere kanma / Daba beni Garip sanma / Sakın gelme bizim köye* (Demirelma, 2010: 68) dizeleriyle sitemini de artık yalnızlığının son bulmaya başladığını da sert bir dille ifade etmektedir. Sevdiğinden kaynaklanan "Garip"lik halinin son bulduğunu da *Saraylarda yatacağım / Bu efkârı satacağım / Garipliği atacağım / Güleceğim Mehribanım* (Demirelma, 2010: 121) dizeleriyle sitemkârane bir şekilde belirtmektedir.

Sıla derdi, yâr derdi artık gönlünde hissettiği en derin duygulardan olan âşığımız sevdiğini unutmak için gittiği gurbette yabancısıdır, bir gariptir. *Seni yazan satırımı / Gönlümdeki yatırımı / Ben Garip'in hatırımı / Sorar mısın gönül dostum* (Demirelma, 2010: 142) demek, derdini, hatırını soracak birini aramaktadır.

Halk şairleri gurbet duygusunun öylesine etkisi altında kalmışlardır ki, hikâyelerde de bu temayı yoğun bir şekilde işlediklerini, gurbette geçen maceralarını anlattıklarını görüyoruz. Mahlas olarak Gurbetî, Garip, Gariboğlu vb. kullanmalarını da bu sebebe bağlayabiliriz.

Sevdiği tarafından bir türlü anlaşılamayan âşığımızın bu sebepten dolayı zaman zaman tuhaf, alışılmamış, garip haller içine girdiğini görmekteyiz. Kendisinin de bu duruma bir anlam veremediğini aynı zamanda garipliğinin, garip hâlinin başkası tarafından sevildiği zamanlarda da bu durumu tuhaf karşıladığını, çelişki içerisinde olduğunu *Gönül bahçeme girene / Bu mutlu anı görene / Garip diye gül verene / Ne demeli ne demeli* (Demirelma, 2010: 77) dizelerinden anlamaktayız.

Âşığımız şiirlerinde dinî konulara da yer vermekte, dörtlüklerinde dünyanın gelip geçici olduğunu ve insanların mutlaka bir gün ölümü tadacağını belirtmektedir. Dünya hayatının bir telaştan ibaret olduğunu, bunlara kapılıp ahiret hayatının unutmamak gerektiğini, *Ver gönlüme gonca gonca gülünü / Unutturma erkanını yolunu / Her gün Allah diyen Garip kulunu / Has kullar içinde gör kadir Mevlâm* (Demirelma, 2010: 222) dizeleriyle dile getirmekte hayatın zorlukları karşısındaki çaresizliğini, Allah'a sığındığını kullandığı Garip mahlasıyla ve gariplik olgusuyla ifade etmektedir.

### 3. Sonuç

Âşık edebiyatı içerisinde yer alan şiirlerde, gerçek hayat vardır ve hayatın her anından izler taşımaktadır. Âşıkların şiirlerinde yaşadıkları coğrafyalar,



çevreleri, hayatlarının çeşitli dönemlerinin sesleri ve kendilerinde iz bırakmış yoğun duyguların dile gelmiş şekilleri görülmektedir. Âşıklar millî duyguların, vatan sevgisinin can bulduğu şiirler kaleme alanlardır. Âşığımızın şiirlerinde doğup büyüdüğü yerler kadar gezip gördüğü, yaşadığı yerlerin ve yetiştiği sosyal çevrenin de izleri görülmektedir. Âşıklar şiirlerinde iyiyi ve iyilikleri överken kötülüğü ve kötüyü de yeren kişilerdir. Haklının yanında yer alırken haksızlığa da tereddütsüz karşı çıkanlardır. Yoksullukla mücadele ederken yolu gurbete düşenlerin köyünü ve sevdiklerini sadece rüyalarında görenlerdir. Âşıklar sevdiğine kavuşmak için gurbet kahrı çekenlerdir. Gördüklerini, yaşadıklarını, hissettiklerini şiirlerde dile getiren âşıklar toplumun dertlerine de kayıtsız kalmamaktadırlar. Âşıkların tüm bu duyguları bazen de mahlaslarla can bulmuştur. Âşığımız içinde durum farklı olmamış, fazlasıyla yokluk içerisinde geçen bir hayat ve sevdiği kıza kavuşamamış olmasının hüznü, boynu büküklüğü şiirlerinde Garip mahlasıyla ve gariplik olgusuyla dile gelmiştir.

## Kaynaklar

- ARAT, Reşit Rahmeti (1965). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ARTUN, Erman (2011). *Âşık Edebiyatı Metin Tablilleri*. Adana: Karahan Kitabevi.
- ARTUN, Erman (2015). *Türk Halk Edebiyatına Giriş Edebiyat Tarihi / Metinler*. Adana: Karahan Kitabevi.
- AYVA, Aziz (2006). "Konya Âşıklık Geleneğinde Mahlâs Alma". *Selçuk Üniversitesi / Seljuk University, Fen Edebiyat Fakültesi / Faculty of Arts and Sciences, Edebiyat Dergisi / Journal of Social Sciences*, Yıl / Year: 2006, Sayı / Number: 16, 23-33.
- BARS, Mehmet Emin (2023). "Âşık Veysel'in Âşık Tarzı Şiir Geleneğini Temsil Gücü". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi Âşık Veysel Hatırasına Gelenek ve Edebiyat Özel Sayısı*. Yıl: 9, s. 146-167.
- DEMİRELMA, Betül (2010). *Bir Garibin Dilinden*. Konya: Sarışen Matbaa.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (1992). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- ELÇİN, Şükrü (1997). "Türk Halk Nazmında "Mahlas/Tapşırma" Alma Geleneği". *Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara, s. 41-48.
- KAPLAN, Haktan (2023). *Kadın Âşıklar*. Ankara: Nobel Yayınları.
- KAYA, Doğan (2003). *Âşık Edebiyatına Giriş*. Bişkek: Manas Üniversitesi Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (2004). *Saz Şairleri I-IV*. Ankara: Akçağ Yayınları. S. 42.
- SAKAOĞLU, Saim (2014). *Âşık Edebiyatı Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları.
- TÜRKÇE SÖZLÜK (1998). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

## Tıbbî Folklor Uygulamaları

### Miyase Güzel Yanpınar<sup>1</sup>

#### Özet

Tıbbî folklor halk biliminin inceleme alanlarından biridir. İnsanoğlunun varoluşundan itibaren başlayıp bugüne kadar devam eden bir araştırmaya ve çalışma alanıdır. Sağlık problemleri yaşayan insanlar geleneksel tedavi yöntemlerine başvurarak hastalıklarına çare bulmaya çalışmışlardır. Denenmiş olan ve olumlu sonuçlar veren bu yöntemler zamanla bazı değişim ve eklemelerle birlikte nesilden nesle aktarılıp varlığını korumaya devam etmiştir. Bugün insanların hastalıklara, modern tıbbın yanı sıra herhangi bir tedavi merkezine başvurmadan kendi yöntemleriyle sağaltma yaptıkları bazen de kutsal kabul edilen ziyaret mekânlarına başvurdukları görülmüştür. Ayrıca kutsal bir güce sahip olduğuna inanılan ocaklara da gittikleri bilinmektedir.

Artan ve nedeni saptanamayan rahatsızlıkların giderilmesi için başvurulan yöntemler “tıbbî folklor” adı altında kümelenmiştir. Bu tedavi oturumları alanında uzman ocaklı kişiler tarafından yapılmaktadır. Anadolu’nun tampon bir bölgede bulunması bu coğrafyada birçok gelenek, görenek ve inanın da yaşanmasına aracı olmuştur. Tıbbî folklor da bu inanış yapısından yalnızca bir tanesidir. İnsanlar edindikleri tecrübeler sayesinde kendilerinde oluşan hastalıkları, dinsel/büyüsel unsurlarla ve çeşitli materyallerle gidermek istemiştir. Bu çalışmada tıbbî folklor sisteminin dünü ve bugünü hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Devamında hayvansal, madensel ve bitkisel materyallerin Türk kültüründeki bağlantısı ve tıbbî folklor ile olan ilişkisi açıklanmıştır.

## GİRİŞ

İlkel dönemlerden itibaren insanlar karşılaştıkları hastalıklarla mücadele etmek için birçok yol denemiştir. Bunun en temel amacı ölümsüzlüğü istemektir. İnsan, bu dünyada kalmak istemiş ve bilmediği bir âleme geçiş yapacak olmaktan korkmuştur. Bu dönemde insanların birincil kaygısı

1 Türk Halk Edebiyatı. Dr., Ankara Üniversitesi Antalya Temsilciliği.  
İletişim: drmiyaseguzel@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0588-877X

dünyayı algılamak ve yaşanan/yaşanacak musibetleri başlarından savuşturmak olmuştur. Deneyerek hastalıkları tedavi yöntemleri bulmaya başlamıştır. Bu yöntemler zamanla sistemleşmiş ve günümüze kadar gelebilmiştir. Günümüzde ani ve hızlı bir şekilde türeyen ve henüz adı bile konulmayan rahatsızlıkların doğal olarak tedavi yöntemleri de belli değildir. Bu sebepten dolayı modern tıptan umduğunu bulamayan her yaştan ve meslekten insanlar halk hekimlerine başvurmaktadır. Halk hekimliği ciddi bir tecrübeyi ve ardından da kalben inancı gerektirir. Kişinin can sağlığını koruyan ve ahlaki değerlerine karşı gelmeyen her türlü tıbbî folkloru talep eden kişilere uygulamakta bir sakınca görülmemektedir.

Çalışmasının konusu tıbbî folklor oturumlarını değerlendirmek ve geçmişi ile bugünü arasında bir karşılaştırma yapmaktır. Halk hekimliği insanoglunun varoluşundan itibaren devam eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk hekimliği modern tıp olanaklarının yetersizliği nedeniyle veya kişinin doktora gitmek istememesi sonucu halkın tedavi amacıyla geleneksel yöntemler kullanarak ve bunları geliştirerek gözlem ve tecrübe sonucu uygulanan işlemler bütünüdür. Araştırmada nitel araştırma analizi yöntemlerinden *etnolojik araştırma* kullanılmıştır. Etnolojik araştırmada insan davranışlarının arkasında, bireysel amaç ve bireylerdeki değer yargılarının var olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu nedenle sosyal olayların, durumların ya da bireylerin davranışlarının anlaşılması için insanların olayları algılayış biçimlerinin analiz edilmesi gerekmektedir (Aydın, 2018: 63).

### 1. Lisansüstü Halk Hekimliği Çalışmaları Bibliyografyası

Halk hekimliği alanında önemli bir araştırma tezi olan bibliyografi çalışması 1991 yılında Asiye Iraz Savun tarafından hazırlanan *Türkiye’de Folklor Dergilerinde Yer Alan Tıbbî Folklor Makaleleri Bibliyografyası* başlıklı yüksek lisans tezidir. Tez, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıp Tarihi Ana bilim Dalı’nda Doç. Dr. Ayten Altınbaş danışmanlığında hazırlanmıştır. Tezin internet erişimi kapalı olup NEÜ aracılığıyla TÜBESS üzerinden temin edilmiştir. Alan dışı dikkat çeken bir diğer çalışma Şükrü Arasan tarafından 2014 yılında hazırlanan *Savur (Mardin) Yöresinde Halk Hekimliğinde Kullanılan Bitkiler ve Kullanım Alanları* başlıklı yüksek lisans tezidir. Tezde Mardin halk hekimliğinde kullanılan bitkilerin tanımları ve işlevleri hakkında bilgi verilmiştir. Tez, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü bünyesinde bulunmaktadır.

Tez içerisinde “Halk Bilgisi Haberleri, Çorumlu, Türk Folklor Araştırmaları, Sivas Folkloru, Türk Folkloru Halk Kültürü, Folklor ve

Etnografya Araştırmaları ve Türk Folkloru Belleten” dergileri kaynak olarak kullanılmış ve giriş bölümünde bu dergiler hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra künyelerin yazar soyadlarına, makale adlarına, dergi adlarına, konularına ve yörelerine göre dizinleri yapılmıştır. Makale dizinleri tezin 59-96 sayfalarında verilmiş olup toplam 297 adet çalışma gösterilmiştir. Bu çalışmalar arasında Yavuz Bülent Bakiler’in “Sivas’ta Batıl İtikatlar”, Şükrü Elçin’in “Al karısı Kars’ın Tuzla İlçesine Bağlı Dirli ve Civar Köylerde Mevcut İnanç (1965)”, Nevzat Gözaydın’ın “Deriye Çekme (1967)”, Abdülkadir İnan’ın “Al-Bastı, Al karısı Üzerine Bir Etüd (1962)” ve Saim Sakaoğlu’nun “Bayburt’ta Sağlık Folkloru (1973)” isimli çalışmaları bulunmaktadır. Ulusal Tez Merkezi<sup>2</sup> web sitesinden yapılan lisansüstü bibliyografya çalışmasında toplam 75 adet tez çıkarılmıştır. Bu tezlerinde 64 tanesi yüksek lisans, 11 tanesi de doktora tezidir. Aşağıdaki liste alfabetik olarak yazarların soyadlarına göre düzenlenmiştir.

### 1.1.1. Yüksek Lisans Tezleri

- 1) AKPINAR, BAHAR. (2020). Sağlık-Kültür İlişkisi Ekseninde Ocak Kültürü ve Halk Hekimliği: Eskil-Aksaray Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman.
- 2) ALADAĞ, AMİNE. (2021). Iğdır Yöresi Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır.
- 3) ALGAN, Fatih. (2023). Midyat’ta Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- 4) ALTINDAĞ, NERİMAN. (2021). Siirt’in Kurtalan İlçesinde Halk Hekimliği Uygulamaları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- 5) ARASAN, ŞÜKRÜ. (2014). Savur (Mardin) Yöresinde Halk Hekimliğinde Kullanılan Bitkiler ve Kullanım Alanları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Van.
- 6) ARSLAN, MİNE. (2020). Halk Hekimliği Bağlamında Ocaklar: Karaman Yöresi Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- 7) ARSLAN, ALİ. (2022). Isparta ve Çevresinde Halk Hekimliği Uygulamaları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- 8) ASLAN, MEHMET YUSUF. (2018). Silvan (Diyarbakır)'da Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- 9) AŞGA, ELİF. (2023). Halk Hekimliği Uygulamaları: Van Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- 10) ATAHAN, OKAN. (2019). Hayat Yöresi Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hatay.
- 11) BASBAĞ, SEMA. (1993). Halk Hekimliğinde Kullanılan ve Halk Ağzından Derlemeler Sözlüğünde Yer Alan Tıbbi Bitkiler. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Adana.
- 12) BAYSAL, NAGİHAN. (2014). Gelenek ve Değişim Ekseninde Trabzon Halk Hekimliği Üzerine Bir Araştırma. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- 13) BAYSAN, MÜNİRE. (2016). Kütahya ve Çevresinde Halk Hekimliği İle Ocak Kültü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- 14) BERBER, ŞULE. (2021). Çankırı'da Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Türbeler. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çankırı.
- 15) BOZYİĞİT, NURAY. (2011). Gaziantep'te Halk Hekimliği (Merkez). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- 16) BULUT, ALİ. (2018). Kilis Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- 17) CİVELEK, SEZALİ. (2007). Trabzon Yöresinde Yetişen ve Halk Hekimliğinde Kullanılan Doğal Odunsu Taksonların Peyzaj Mimarlığında Değerlendirilmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Trabzon.

- 18) ANLI, EROL. (2018). Selendi (Manisa) Halk Hekimliği alışması. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bartın.
- 19) ÇETİN, şAZIYE. (2023). Giresun Dereli İlçesindeki Halk Hekimliği ile İlgili İnanış ve Uygulamaların Geçmişten Bugüne Yansımaları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ardahan.
- 20) ÇETİNEL, ERCAN. (2019). Erdemli’de Halk Hekimliği Uygulamaları ve İnanışları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- 21) ÇEVİK, BÜLENT. (2008). Konya’da Halk Hekimliği Uygulamalarının Dn ve Bugünü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- 22) DAğ, MEHMET. (2019). şanlıurfa (Merkez) İli Halk Hekimliği Araştırması. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). ukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- 23) Dİş, YUSUF. (2018). Erzurum İli Horasan İlçesinde Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- 24) EPREM, MESUT. (2019). Bingöl Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- 25) ER, TÜLİN. (2005). Elazığ’daki Halk Hekimliğinde Ocak Anlayışı ve Buna Bağlı İnanışlar ve Uygulamalar. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- 26) EROL, EMİNE. (1999). Halk Hekimliği ve Elmalı’daki Halk Hekimliğiyle İlgili İnanış ve Uygulamalar. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 27) ERSOY, NERMİN. (1986). Bursa Tıbbi Folklorunda Kırık-ıkıkla İlgili Tedavi Yöntemlerinden rnekler ve Modern Tıp Bakımından Bazı Sonuçlar. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Bursa.
- 28) GNEN, ALPASLAN. (2011). Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- 29) GÖRGEN SATIR, SEVER. (1994). Muğla'da Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 30) HAMARAT, HANDAN. (2020). Bingöl Halk Hekimliği ve Sağlık ve Terminolojisi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Bingöl.
- 31) KOÇ, HALİMENUR. (2019). Balıkesir'de Sağaltıcı Ocaklar ve Halk Hekimliği Uygulamaları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- 32) KÖPRÜDÜZ, İBRAHİM HALİL. (2019). Siverek Halk Hekimliği Uygulamaları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- 33) KÖSEMEK GÜLENC, KÜBRA. (2022). Ankara İli Bala İlçesi Halk Hekimliğinde Ocak Geleneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- 34) KURUM, UYGAR. (2008). Düziçi'nde Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- 35) KÜÇÜKAY AKTAŞ, TUĞÇE. (2019). Artvin Merkez Köylerinde Halk Hekimliği Uygulamaları (Derleme, İnceleme, Tasnif). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Artvin.
- 36) ÖLMEZ KOKSUN, AZİZE. (2019). Kürtlerde Halk Hekimliği ve Halk İnanışları Hakkari Rındık (Geçimli) Köyü Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- 37) ÖNGEL, GÜLNUR. (1997). Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- 38) ÖZASLAN, AYŞEGÜL. (2012). Halk Hekimliğinde Ocaklık Kurumu ve Araban (Gaziantep) ilçesi Örneğinde Kadın Ocaklar. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.



- 39) ÖZDAMAR, MELİH. (2019). Diyarbakır Halk Hekimliği ve Kültürümüzdeki Yeri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- 40) ÖZGEN, ZÜBEYDE NUR. (2007). Adana (Merkez) Halk Hekimliği Araştırması. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). ukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- 41) ÖZEN, LEMAN. (2024). Cizre Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Mardin.
- 42) ÖZKAN, MUHAMMED ESAD. (2019). Anamas Yöresi Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- 43) SARIAYDIN, NUHİLE. (2021). Elazığ İli Baskil İlçesi Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.
- 44) SAVUN IRAZ, ASİYE. (1991). Türkiye’de Folklor Dergilerinde Yer Alan Tıbbi Folklor Makaleleri Bibliyografyası. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- 45) SAYGI, ELİF. (2018). İnebolu Halk Kültüründe Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- 46) SHUKUR, MOHAMMED IHSAN. (2021). Kerkük Türkmenleri Arasında Yaşayan Geleneksel Halk Hekimliği Uygulamaları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- 47) SİNOğLU, SÜMEYRA. (2017). Rize İlinde Geleneksel Halk Hekimliği Uygulamaları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.
- 48) SOYDEMİR BAşTüRK, HATİCE. (2019). Dinar ve çevresinde Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 49) şENTüRK, MERCAN GÖKÇE. (2019). İslahiye’de (Gaziantep) Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.

- 50) TALİ, AYŞE. (2023). Kars/Sarıkamış Halk Hekimliği Halk Baytarlığı ve Halk İnanışları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kars.
- 51) TAVUKCU, HİLAL. (2017). Geleneğin Yeniden Keşfi Bağlamında Halk Hekimliği (Ankara Kent Örneği). (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 52) TEMİZSOYLU, AYDIN. (2012). Ankara'da Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 53) TORUN, CANDAN. (2002). Halk Hekimliği ve Çankırı'daki Halk Hekimliği İle İlgili İnanış ve Uygulamalar. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 54) TOZLU, SÜMEYRA. (2017). Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Artvin.
- 55) TUĞRA, AHMET. (2019). Mudurnu (Bolu) Yöresi Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 56) TUTAR, KÜPRA. (2021). Çivril İlçesinde Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır.
- 57) UÇAK, SALİH. (2007). Ergani'de Eski Türk İnançlarının İzleri ve Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- 58) UĞURLUEL, HİLAL. (2024). Elmadag'da Ocaklık Geleneği ve Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kastamonu.
- 59) UMAN, TUBA. (2023). Diyarbakır Merkez ve Çevresi (İlçeleri) Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Batman.
- 60) UYAR, AKIN. (2013). Halk Hekimliği Kapsamında Yozgat Ocakları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yozgat.
- 61) ÜLGER, ZÜLEYHA. (2012). Aydın (Merkez) ve Çevresinde Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

- 62) NAL, ÖMER. (2019). Hatay'ın Dörtyol İlçesinde Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. Muş Alparlan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muş.
- 63) YETKİN, FİGEN. (2022). Bitlis'te Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- 64) ZORLUER, SELİM. (2018). ayıralan (Yozgat) Yöresinde Halk Hekimliği ve Halk İnançları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

### 1.1.2. Doktora Tezleri

- 1) ASHIRKHANOVA, KARLYGASH. (2019). Kazakistan'da Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Niğde.
- 2) ATEş, FATMA. (2015). Adana Halk Hekimliğinde Ocak Kültü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 3) AVCIOğLU, İlker. (2022). Geçmişten Gntmze Giresun İli Halk Hekimliği İnanış ve Uygulamaları. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Giresun.
- 4) ÇİFÇİ, TEKİN. (2019). Adıyaman ve çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- 5) DAğI, FAHRİ. (2013). Türk Halk Anlatılarında Halk Hekimliği zerine Bir Araştırma. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- 6) KAPLAN, HAKTAN. (2021). Bolu ve Düzce Halk Kültüründe Türbe ve Ziyaret Yerleri. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- 7) KİYAT, ARZU. (2022). Oř Bölgesi Kırgız Türklerinde Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- 8) SEVER, MUSTAFA. (2001). Mersin ve Yakın evresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- 9) ŞEVLİ, DERYA. (2023). Uygulamalı Halk Bilimi Bağlamında Van ve Çevresinde Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- 10) TEKEL, FATİH. (2021). Kırıkkale Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Türbeler. (Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- 11) ÜNALAN, ÖZLEM. (2021). Alanya’da Halk Hekimliği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.

## 2. Halk Hekimliğinin Kaynakları ve İşlevi

### 2.1. Tıbbî Folklorun İnsanlar ve Hayvanlar ile Etnografik Bağlantısı

Halk hekimliği etrafında oluşturulan inanmalar uzun yüzyılların gözlemler, deneme-yanılmalar ve tecrübeler birikimidir. Tıp ve teknolojinin gelişimine rağmen geçerliliğini korumaya devam etmektedir. Köy ve kasabalarda hasta olan bireylerin tedavisi için anında doktora ulaşamamakta, öncelikle halk hekimliği yöntemlerine başvurulmaktadır. Halk hekimliği uygulamalarına insanlar farklı nedenlerle yönelmektedir. İnsanlar doğumdan ölümüne kadar sağlıklı bir şekilde doğal ürünlerle beslenmek istemekte ve üstesinden gelemediği sağlık problemleri için de halk hekimliği uygulamalarına başvurmaktadır. Geçmişteki halk hekimliği uygulamaları hakkında bilgi ve tecrübesi olan insanlar, aynı veya benzeri hastalıklarla karşılaştıklarında tecrübelerini ortaya koyarak rahatsızlıkları gidermeye çalışır. Bu konuda aynı toplumda yaşayan insanlar birbirinin eksikliklerini gidererek iş birliği kurarak hastalığı sağaltır. Özellikle ocak sahibi, yaş olarak tecrübeli kimseler, bildiklerini yeni nesillere aktarmaya devam etmektedir. Ocaklı kadınların el alarak ocaklığa devam ettirmesi, kan bağının olup olmaması vb. sorunlar folklor çalışmalarında çözüme muhtaç sorulardır. İsviçreli psikiyatri uzmanı C.G. Jung’un “büyükanne arketipi” tanımı ocaklı kadınlarla ilişkilendirilmiştir.

*Anne arketipinin özellikleri “annelik” ile ilgilidir: dışının sihirlî otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirlî dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çakaran ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan...* (Jung, 2005: 22).

Ocaklı kadınların aynı zamanda bilge bir yönleri vardır. Ocak sahiplerinin geleneği devam ettirmede üstlendikleri bu bilgelik, onları aynı zamanda koruyucu ve yol gösterici olmaya sevk etmiştir. Ocaklı kadın, gelen hastayı ilk olarak psikolojik açıdan rahatlatmakta ve hastayı tedaviye hazırlamaktadır. Temelinde ocakları, kırık-çıkıkçıkları, şifalı suları ve dinî ziyaret yerlerindeki uygulamaları barındıran halk hekimliği uygulamaları, gördüğü toplumun inanış ve düşünüş yapısını yansıtır. Sosyo-kültürel temalı bu anlayışa göre, gelir ve eğitim seviyesi yüksek insanların da gelir seviyesi düşük, eğitim düzeyini asgari ölçüde tamamlayabilmiş insanların halk hekimliği uygulamalarına başvurdukları görülmektedir. Artık hiçbir çaresi kalmamış, tedaviye ulaşamamış bu gruptaki bireyler *bir umut, bir de bunu deneyelim* düşünceleri ile halk hekimlerine başvurmaktadır.

David J. Hufford *Halk Hekimleri* başlıklı yazısında kurbağa ve siğil örneğini vermiştir. Yazara göre “Kara kurbağasına dokunmak siğile neden olur.” (Hufford: 2007: 73) sözü tecrübe edilmemesi gerekçesiyle güvenilir değildir. Aynı çalışmanın devamında “Kara kurbağasının derisi tümüyle tümsekli ve siğillerle kaplanmış gibi olduğu için, kimi insanların kara kurbağasına dokunması siğillere sebep olur.” (Hufford: 2007: 73) sözü ise bu deneyimi yaşayan insanları ifade eder. Bunun sonucunda siğil ocakları ile tedavi yöntemleri kurulur.

Modern tıbbın sağlık sistemleri hastalarda gözle görülme bir iyileşme sağlar. Hematoloji, Kardiyoloji, Dermatoloji gibi birimlere ayrılan sağlık sisteminde tek bir nokta hedef alınmıştır. Akademik hekimlikte görülen bu sistem bireyler için tek taraflı bir tedavi sürecini içerir. Bu tedavi sırasında bedenin diğer bölgelerinin hasar görmesi mümkündür. Halk hekimliği uygulamalarında bedenin tamamının iyileştirilmesi asıl hedeftir. Burada içten dışa, genelden özele bir rahatlatma söz konusudur. Bireylerin ilk önce modern tıbbı başvurdukları, buradan çözüm bulamadıkları takdirde halk hekimlerine yöneldikleri de bilinmektedir. Halk hekimleri sağaltmalarını dinî bir forma büründürerek *Allah rızası için* yapsa da onların bir karşılık bekledikleri aşikârdır. Samimi duygular ile hekimlik yapan kimseler bu karşılığa bir değer biçmeden, karşı tarafın *Gönlünden ne koparsa* düşüncesiyle hareket etmesini bekler. Çoğunlukla para verildiği gibi gıda ürünleri ve seccade de takdim edilmektedir. Bazı halk hekimleri ise *Allah razı olsun desin yeter* düşüncesiyle karşılık almaktan kaçınmaktadır.

Tibbî folklorla başvurulmasında doktora gidecek ekonomik gücün olmaması, hastalıkların tedavilerinin doktora gidilmeden de yapılabileceği düşüncesi etkilidir. Bugün sağlık kurum ve kuruluşlarına ulaşmak kolay olsa da halk arasında buna gerek kalmadan halk hekimleri tarafından tedavi

edilme güveni vardır. Ayrıca insanların kırsal alanlarda tarım ve hayvancılık ile uğraşması hastaneye ulaşmalarını engellemektedir. Bugün çocuk sahibi olmak isteyen çiftler modern yöntemlerle başvurmakta fakat bu tedavilerin yanında bir de geleneksel yöntemlere yönelmektedir. Örneğin bel çektirme, buhara oturtma vb. geleneksel yöntemlerle ile modern tıp yöntemleri desteklenmektedir. Diğer bir örnekte ise türbelere gidilmekte, adaklar adanmakta, yatırların olduğu mekânlarda uyuma ve namaz kılma eylemleri gerçekleştirilmektedir. Bunların sebepleri daha çok fiziki bir hastalıktan ziyade maddi veya manevi sıkıntılar, istekler, dilekler vb. unsurlar olabilmektedir (Kaplan, 2022: 86).

Tıbbî folklorla tedavi yöntemleri ruhsal ve fiziksel olarak iki grupta ele alınmıştır. İlki fiziksel kaynaklı rahatsızlıklardır. İkincisi ise fiziksel olarak tanımlı olmayan, büyü, sihir vb. negatif durumlara maruz kalınan rahatsızlıklardır. Bu durumlarda çentme, sıvama gibi geleneksel tedaviler yapılmaktadır. Mitolojik çağlardan itibaren hayvanlar ve insanların bir arada bulunmaları, insanların hayvanlara karşı korku ile karışık saygı duymaları birbirlerini anlayıp tanımalara bakımından önemlidir. Bu nedenle insanların hayvan merkezli tecrübeleri ve bilgileri oldukça fazladır. Ocaklara ve ziyaret yerlerine insanların başvurmada etkili olan diğer bir sebep ise referanstır. Bu durumda daha önce geleneksel yöntemlere başvuran ve şifa bulan insanların tecrübeleri dinlenmekte, onların sağlık durumları gözlenmektedir. Anne, baba gibi yakın akrabadan bu bilgilerin öğrenilmesi, hastalık ve sorunla ilgili çevrenin yönlendirmesi, insanların sağlık güvencesinin olmaması, maddi kaygılar, doktora gidildiği hâlde çözüm bulanamaması, doktorların tavsiyesiyle modern ilaçların yanında şifalı bitkilere ve ocaklara başvurulması; televizyon, kitap, gazete, dergi ve sosyal medya gibi kitle iletişim araçlarının halk hekimliğine ev sahipliği yapması, endüstriyel ilaç ve ürünlerin yıkıcı etkileri, doğallığın çekici olması ve çaresizlik nedeniyle insanlar halk hekimlerine başvurmaya devam etmektedir.

Tıbbî folklor İsmet Dinç tarafından 1971 yılında şu şekilde tanımlanmıştır: “Halk hekimliği ve halk veterinerliğine özgü bütün gelenek ve görenekler, batıl inançlar ile halk arasındaki uygulamalar *tıbbî folklor* olarak kabul edilmektedir” (Dinç, 1971: 18). İsmet Dinç, 1971 yılında Sedat Veyis Örnek yönetiminde hazırladığı *Mesudiye’de Halk Hekimliği ve Halk Veterinerliği* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Etnoloji Kürsüsü) mezuniyet tezinde, tıbbî folkloru üç evrede ele almıştır. Bunlar sırasıyla; İçgüdüsel Evre, Dinsel Evre ve Bilimsel Evre şeklinde kaydedilmiştir:

### a. İçgüdüsel Evre:

Bu düşünceye göre tıp insanların ilk var olduğu andan itibaren başlamaktadır. Bu anlayış daha çok deneme/yanılma yöntemidir. Örneğin; herhangi bir sebepten ötürü yaralanan insanlara tahmini olarak çevrede bulunan araç ve gereçlerden oluşan bir ilaç hazırlanmış ve yaralı kişiye uygulanmıştır. Bu durum bugün geleneksel tıp ve modern tıpta farkında olunsun ya da olunmasın kaynaklık olarak kullanılmaktadır. İlk insanlar uyguladıkları tedavi yönteminde yaşanan süreçleri izlemiş ve olması gerekenleri ya da olmaması gerekenleri not almıştır. Burada kullanılan nesnelere daha çok hayvansal ürünler ve bitkisel ürünler olmuştur (Dinç, 1971: 18).

### b. Dinsel Evre:

Aradan geçen zaman insanların daha tecrübeli olmasını ve yeni keşiflerde bulunmasını sağlamıştır. Dinler ve Tanrı/Tanrılar ortaya çıkmıştır. Durumun daha da ötesinde hastalıkların Tanrıların hoşnutsuzluğu sonucunda ortaya çıktığı düşünülmüştür. Bu esnada din görevlileri olan Kamlar/Şamanlar halk hekimliğini üstlenmiştir. Mağaralarda nadir de olsa günümüzdeki polikliniklere benzeyen yerler kurulmuştur. Günümüze ulaşan bilgilere göre eski çağlarda hayvanların içgüdüleri dikkate alınmış ve hastalıkları sağaltmada ortak hareket edilmiştir (Dinç, 1971: 19).

### c. Bilimsel Evre:

Modern tıbbın temelidir (Dinç, 1971: 19). 27 Ekim 2014 Pazartesi gününde 29158 sayılı Resmî gazetede geleneksel tıbbın da yolu kanunen açılmıştır. Burada *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği* başlığı altında bu kapsama giren tedavi yöntemleri, tedaviyi uygulayacak kişiler ve kullanılacak araç/gereçler ile cihazlar hakkında bilgiler verilmiştir. Bu yönetmelikte insan sağlığını korumak için kaçınılması gereken durumlardan söz edilmiştir. Örneğin sertifika zorunluluğu getirilmiş ve bu işi yapan kişiler için işin ehli kimseler tarafından verilen kurslar açılmıştır. Yönetmelik, geleneksel tedavi yöntemlerini ve uygulayıcılarını kapsayacak şekilde tanımlanmıştır:

*Amaç: (Madde 1): Bu yönetmeliğin amacı, insan sağlığını yönelik geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulama yöntemlerini belirlemek, bu yöntemleri uygulayacak kişilerin eğitimi ve yetkilendirilmeleri ile bu yöntemlerin uygulanacağı sağlık kuruluşlarının çalışma usul ve esaslarını düzenlemektir. Yöntem: (Madde 2): Bu yönetmelik, geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulamalarının yapıldığı kamu ve*



*özel hukuk tüzel kişileri ile gerçek kişilere ait sağlık kuruluşları ve bu kuruluşlarda yöntemleri uygulayacak kişileri kapsar.”<sup>3</sup>*

## 2.2. Geleneksel Ekolojik Bilgi<sup>4</sup>

Tıbbî folklorun kahramanları olan insanlar, hayvanlar ve bitkiler *ortak bilinç tasarruru* sonucunda hekimlik uygulamalarında aktiftir. İlkel insandan itibaren benzer davranışlar sergileyen bireylerin davranışları Jung’un da ifade ettiği gibi kolektif bilinçdışı, farkında olmadan kodlanan davranışlar bütünüdür. Jung, ruh için psişe, ruhsal için psişik ifadelerini kullanmıştır. Ruhsal yapı bilinçli ve bilinçdışı olarak bütün duygu, düşünce ve davranışları kapsamaktadır. Belli yaşantılara göre belli tepkilere benzer düşünceler ve yöntemler üretmenin bir sonucu olan hekimlik uygulamaları, ortak zihin yapısının mahsulleridir. “Bu ortak bilinçdışında kişisel hiç bir şey yoktur; bu, en azından bir insan topluluğuna, daha çok bir ulusa, hatta bütün insanlığa aittir. Bunlar bireysel varoluşun elde ettiği şeyler değildir, manevi biçimlerin ve yaradılıştan var olan içgüdülerin ürünleridir”. (Jung, 2006: 232).

*WIPO<sup>5</sup> kapsamında geleneksel bilgi, “geleneksel bağlamda atalardan miras olarak alınıp nesilden nesle aktarılan, yerli ve yerel toplulukların geleneksel yaşam tarzlarının bir parçası olan bilgi, teknik bilgi (know how), beceri, inovasyon ve uygulamalar” olarak tanımlanmıştır. Bu süreçte “geleneksel bilgi, kültürel ifadeler, geleneksel kültürel ifadeler, folklor ve folklorik ifadeler, folklorun geleneksel kültürel ifadeleri” gibi kavramlar bazen ayrı, çok kere de birbirinin yerine kullanılmıştır (Özdemir, 2018: 5).*

*Geleneksel Ekolojik Bilgi (GEB)<sup>6</sup> Fikret Berkes’e göre binlerce yıl boyunca edinilen deneyimi ve bilgileri içermektedir. Bu bilgiler doğrudan insanların doğa ile teması sonucu oluşturulmuştur. Terim 1980’li yıllardan itibaren kullanılmaya başlanmış olsa bile, içeriğindeki bilgi havuzu Avcı-toplayıcı dönemden itibaren yığılarak ilerlemiş ve bugüne kadar gelmiştir. (Berkes, 1993: 3). Türkçe kaynaklarda Geleneksel Ekolojik Bilgi (GEB) olarak kullanılan disiplin, nesilden nesle aktarılan bilgiler yığını olarak tanımlanmıştır. “Geleneksel ekolojik bilgi (GEB) insanların çevre ile ilişkisiyle bağlantılı, kuşaktan kuşağa aktarılan kümülatif bilgi, inanç ve uygulamalar olarak tanımlanabilir. Burada asıl olan topluluk içinde bilgi aktarımının*

3 <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/10/20141027-3.htm> (Erişim tarihi: 27.01.2025)

4 Bu kavram Türkçe kaynaklarda “Geleneksel Ekolojik Bilgi (GEB)”, Batılı kaynaklarda “Traditional Ecological Knowledge (TEK)” olarak kullanıma sunulmuştur.

5 Dünya Fikrî Mülkiyet Örgütü.

6 İngilizce çevirisi: Traditional Ecological Knowledge (TEK).



sürekliliğidir. Bu kavram, insan-doğa ilişkilerine dair sorunların temelini görmek açısından önemlidir. GEB araştırmaları, dünyanın birçok bölgesinde yaşayan yerel toplulukların her birinin çevresel uyarlanması sonucu özgün bir gelişme çizgisi göstermiş ekolojik bilgi birikimini gözler önüne sermesini amaçlamaktadır” (Yolcu-Aa, 2019: 863). Johannes (1993) geleneksel ekolojik bilginin 4 temel bileşenini tasnif, mekn, mevsimler ve sosyal evre çerçevesinde ortaya koymuştur:

*Sınıflandırma (Taxonomic Frame of Reference)*; Yerel halk hayvanlara, bitkilere, toprağa, kayaya kendi yaşam şekillerine göre isim koyar. Araştırmacıların bu isimleri bilmesi gerekir. Bilinmezse yiyeceklerin, ilaçların, kullanılan malzemelerin, toprakla ilgili gelişimlerin, dini inanışların kaynağı göz ardı edilir. Bu nedenle araştırmacıların işini kolaylaştırmak ve geleneksel ekolojik bilginin korunması için halkın sınıflandırma bilgisine hkim olması beklenir. *Mekansal Bilgi (Spatial Frame of Reference)*; Yerel halk bölgeye ait nadir türlerin konumlarını belirler. Araştırmacıların ender türlerin özelliklerini saptamada yardımcı olur. Hayvanların kullandığı yollar ve davranışları hakkındaki bilgiler yerel halktan öğrenilir. *Geçici ereve (Temporal Frame of Reference)*; Yerel halk, mevsimsel dönemleri kendi yaşam şekillerine göre algılar. Kuzey Avusturalya’da bulunan beyaz insanlar sadece iki mevsim yaparlarken, Aborjinler mevsimleri altıya bölerek isimlendirir. Geleneksel ekolojik bilgiyi çağrıştıran bu ifadeyi halk takvimi olarak ifade etmek mümkündür. *Sosyal ereve (Social Frame of Reference)*; Yerel halkın doğal kaynakları nasıl kullandığı ve koruduğu konusunu içine alır. Bazı yerel kültürler geleneksel koruyucu değerlere sahipken bazıları kendi doğal kaynaklarına zarar verebilir. Doğru olmayan bölümleri araştırmacılar değerlendirmelidir (Johannes, 1993: 34-37). Bu tanımlamalar insan-toplum-doğa-gelenekler modellemesine göre oluşturulmuştur. Doğayı bütünsel bir şekilde ele alanlar insanlar doğal olanın peşini bırakmamıştır. “Pastoral toplumlar ise doğal çevreyi yaşam alanları olarak görmüşler ve kendi evleri gibi sahip çıkmışlardır. Bu bağlamda yaşadıkları çevreye uyumlu, atalarından öğrendikleri bilgiler ve yaşam tecbeleri ile geleneksel ekolojik bilgi üretmişlerdir” (Büyükşahin-Güneş, 2017: 37).

### 2.3. Divan Lgat-it Türk ve Halk Hekimliği

Divan Lgat’it Türk’te halk hekimliğinin karşılığı olarak iki kavram geçmektedir. Birisi ilaç anlamına gelen “em”, diğer de ilaç yapan kimse olan “emci”dir (Atalay, 1985: 38). Divan’da *agrış* (*ağrı*), *ağırmak* (*ağırmak*), *ağrıtmak* (*ağrı vermek*), *agrıkanmak* (*ağrıdan şikayet etmek*), *btrmek* (*yarayı kapatmak*), *yağırmak* (*hayvanın yarasını iyileştirmek*), *alkmak* (*yara için azmak*), *kartamak* (*yarayı iyileştirmek*) gibi halk hekimliğine ait ifadeler

bulunmaktadır. Halk hekimliği kavramı ile ilgili olarak en yaygın tanım Pertev Naili Boratav'ın "halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıkları tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne "halk hekimliği" diyoruz" (Boratav, 2013: 139-140) tanımıdır. Bu tanım fiziksel ve ruhsal rahatsızlıkları içine almaktadır. Recep Tek, halk hekimliği tanımlarından yola çıkarak halkın hastalık konusundaki geleneksel görüşlerinin, inançlarının, hayat tecrübelerinin, maddi unsurlar ile birlikte dini ve büyüsel uygulamaların ön plana çıktığını ifade etmiştir (Tek, 2018: 6). Halk hekimliği modern tıbbın yetersiz olduğu, doktora gidilemediği ya da gidilmek istenilmediği, finansal kaynakların eksikliğinden vb. nedenlerden dolayı rahatsızlıkların teşhis ve tedavisi amacıyla geleneksel uygulama ve işlemlere başvurmasıdır.

#### 2.4. Tıbbî Folklorun İlk Uygulayıcıları: Şamanlar

Şaman kelimesi terim olarak Rusça aracılığıyla Tunguzcadan Türkçeye geçmiştir. Geçmişî Tunguzcaya ait olan bu kelime Pâli dilindeki samana sözcüğüyle açıklanmıştır. Yakutçada ojun, Moğolcada бүгү, Türkçede kam olarak kullanılmaya başlanmıştır. "Çin kaynaklarının verdikleri haberlerden anlaşıldığına göre, eski Orta-Asya Şamanizminin esasları Gök-Tanrı, güneş, ay, yer, su, ata (cedd-i âlâ), ateş (ocak) kültleri idi. Dinî âyin ve törenlerin muayyen bir nizam (statü) çerçevesi içine alınmış olduğunu tahmin etmek de mümkündür" (İnan, 1986: 8). İnan, Gardizî'den şamanlarla/kamlarla ilgili şu bilgileri kaydetmiştir:

*Kırgızlar, Hintliler gibi, ölülerini yakarlar ve "ateş en temiz şeydir, ateşe düşen her şey temiz olur, ölüyü de ateş kirlerinden ve günahlarından temizler" derler. Bazı Kırgızlar ineğe, bazıları kirpiye, bazıları saksığana, bazıları şahine, bazıları da güzel ağaçlara taparlar. Bunlar arasında fâginum dedikleri bir kişi vardır; her yıl muayyen bir günde gelir, çalgıcıları ve her türlü çalgı âletlerini getirirler. Çalgıcılar çalmağa başlarken fâginum (kam olacak) bayılarak düşer; bundan sonra ondan bu yıl neler olacağını: kıtlık, bereket, yağmur, kuraklık, tehlike, emniyet ve düşman saldırısı hakkında sorarlar. O (kam) hepsini söyler ve ekseriya onun dediği olur (İnan, 1986: 14).*

Türklerin hayatında önemli bir konumda olan şamanlar, toplum içinde zuhur eden her zorluğu gidermede, hastalıklara savmada, av ya da herhangi bir kutlama sırasında bulunması zorunlu kişiler arasında yer alan özel kişiler olmuştur. Şamanlara her zaman saygı duyulmuş ve onların iyi/kötü ruhlarla

iletişim içinde olduklarına inanılmıştır. Bu zamana kadar Şamanizmin bir din olup olmadığı konusunda çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bazen bir din olarak kabul edilmiş ancak bu aşamada Gök Tanrı inancı göz ardı edilmiştir. Şamanizmin genel kabul yasalarına göre bir yaşam şekli olduğu düşüncesi daha kayda değer olarak görülmektedir.

*Kam: Kâhin, Şaman babadan oğula geçer, görevleri arasında; bir yıl içerisinde dirileceklerine inanılan ölülerin ruhlarını öteki dünyaya göndermek; her türlü ruhlarla karşılaşp onların kötülüklerini geri çevirmek, avcılıktaki şanssızlıkları gidermek ailenin saadetini sağlamak için törenler düzenlemek, ağır hastaları iyileştirmek sayılabilir (Kalafat, 2004: 50).*

Halk hekimliğinin ataları olarak kabul edilen şamanlar bir hastalığı savuşturma/geçişirme esnasında ruhlardan yardım almak zorundadır. İnanca göre kötü ruhlar vücudun ahengini bozmuştur ve bu düzenin yeniden sağlanması şarttır. Şamanlar toplumun bozulan düzenini yeniden sağlamakla yükümlüdür. Bireylerin ruhlarını tedavi eder, oluşabilecek hastalıkları önler ve kızdırılmış, bu dünyaya ait olmayan ruhları insanlardan defetmeye çalışır. Şamanlar bu dünyadan diğer dünyaya ve aynı zamanda yerin ve göğün iyeleri ile iletişim kurabilen tek varlıklardır. Bu yüzden yaşanan her kaosta şamanlara başvurulmuştur. Şamanlar meydana gelen hastalığı gidermek için ruhlarla iletişim kurmakta ve çeşitli nesnelere faydalanmaktadır. Örneğin hastalanan bir çocuk hayvan derisinin üzerine oturtulur ve müzik eşliğinde efsunlu sözler terennüm edilir. Buradan hayvan iyesinden yardım beklemektedir.

Şaman olmanın üç farklı yolu bulunmaktadır. Bunlardan ilk kan yolu, ikincisi Tanrı tarafından bahşedilmesi ve son olarak üçüncüsü de arayış üzerine olmaktadır. Kayıtlara göre şaman olmaya aday bireyler Tanrı tarafından belirlenir. Bu kişiler tasvire göre zayıf yapılı ve güçsüz kimselerdir. Bu dünya ile öteki dünya arasında gelip gitmektedir. Bu kişi zaman için suskunlaşmaya başlar. Fiziksel olarak izbe/ıssız mekânlarda dolaşmaya başlar. En sonunda ağzından bugün sara nöbeti esnasından görülen köpükler gelmeye başlar ve kişi artık şaman olmuştur. Şamanlar bu esrime dönemi denilen dönemde birtakım rüyalar görür ve kendilerinden geçerler. Yaşlı ve tecrübeli bir şaman gelir ve aday şaman ile birlikte halka açık bir alanda sıradan kişilik özel kişiliğe büründürülür. Daha da gerisinde şaman gömlekleleriyle doğan bebekler vardır ve bu bebekler toplumun en küçük şamanı olmuştur. Ancak şaman evladı olmak veya şaman olarak doğmak yetmez aynı zamanda Tanrılar tarafından da davet edilmesi gerekmektedir.

Vogullarda şamanlık kalıtsaldır ve kadın tarafından çocuklarına geçer. Buryat/Alarlar'da şamanlık hem anne hem de baba tarafından kalıtımla aktarıldığı gibi kendiliğinden de geldiği kaydedilmiştir. Ortalama bir birey şamanlığa on üç yaşında şamanlık belirtisi göstermeye başlar. Bu yaş günümüzde de çocuklar için bir erginlenme dönemi olarak görülmektedir. Altaylarda genellikle şamanlık yetkileri soyda bulunmaktadır. Şaman/Kam olacak kişi dalgın, düşünceli ve fiziksel olarak cılızdır. “Yüzyılın başından beri, bütün “ilkel” toplumlarında varlığına tanıklık edilen sihirsel/dinsel saygınlık sahibi bazı sıra dışı bireyleri adlandırmak için, şaman, medicineman, büyücü ya da sihirbaz gibi terimleri -aralarında pek fark da gözetmeden-kullanma alışkanlığı edindiler” (Eliade, 1999: 21). Şaman olacak kişinin ailesinde şaman vardır ve bu şamanlık kan yolu ile o kişiye geçer. Bu durum ocaklık geleneğinde görülen el verme ile örtüşmektedir. Diğer bir şamanlık yöntemi ise bir arayış içinde olan kişilerde görülmektedir. Kişi yalnızlaşmaya ve kendisini bu dünyaya ait hissetmeye başlar. Ayrıca ruhlar tarafından da rahatsız edilir. Sonunda bu kişi de şaman olur. Âşıklık geleneğine de kaynaklık eden bu durum, bugün de âşıklarda görülen bir durumdur.

## **2.5. Tıbbî Folklorun Günümüz Uygulayıcıları: Ocaklılar ve İzinliler**

Ocak kelimesi bugün çeşitli yiyecekleri ısıtmaya ve pişirmeye yarayan bir anlamı karşılırsa da bu kelimenin kadim bir geçmişi vardır. Ayşe Duvarcı ocak kelimesinin anlamlarını; “Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısınma, ısıtma vb. gibi işleri görmeyi sağlayan her türlü yer; Aynı amaç ve düşünce etrafında birleşen kimselerin kurduğu teşkilat ve bu teşkilatın toplanma, eğlenme, dinlenme vb. maksatlarla kullandığı bina (Türk Ocağı, Mevlevi Ocağı); Çeşitli bitkilerin tohumlarını ekmek için hazırlanan çukur veya sulama için bitkilerin etrafında açılan çukur; Yüksek soylu aile; Taş veya maden çıkarmak için açılan kuyu, çukur; Teşkilât tarihinde Yeniçeriliğin kendisini Bektaşîlik'e bağlı saymasından ötürü ve aynı ocaktan ısınan, aynı kazandan yiyen arkadaşlar anlamında Yeniçeri hakkında kullanılan tabir; Anadolu'da Alevî topluluklarına bölge bölge bağlı buldukları kutlu merkezler ve bu yerlerde oturan tarikat ulularının soyu; Yurt; Tekke, büyük bir şeyhin evi veya oğulları, torunları vasıtası ile devam eden ailesi, sülâlesi; Dedelerden beri, belli bir hastalığın iyi ettiğine inanılan aile” şeklinde sıralamıştır (Duvarcı, 1990: 34).

Aralarında kan bağı olmadan alınan el ile yapılan işlemlerde ise bu işi yapan bireye izinli adı verilmektedir. Halk hekimlerinin el aldıkları kişilerden *Elimi sana verdim!* sözünü duymaları önemlidir. Burada sembolik olarak kullanılan bu söz aynı zamanda sözün ağırlığını da ortaya koymaktadır.

El veren kişi psikolojik olarak ne zaman el vermesi gerektiğini kendisi anlamaktadır. Bu kişi ya yaşlanmıştır ve artık işlevlerini yerine getiremez olmuştur ya da bulunduğu yerden çok sık ayrılmaktadır ve bu durumda da yerine birisini tayin etmesi gerekmektedir. Ocaklı olup olmamanın kayıtlara geçmiş bir sözlü/yazılı hükmü yoktur. Ancak ailede bulunan kızlara evlenip gidecek olması sebebiyle el verilmediği görülmüştür. Aynı Şekilde aile içinde başka yerde çalışan bir erkek ocuk varsa bu geleneği sürdürmesi olanaklı değildir. Aile içinde el alan kadınlar arasında en çok gelinler bulunmaktadır. Eve gelen gelin artık o evin bütün sırlarına vkf olacak ve bu geleneği de sürdürecektir.

## 2.6. Tıbb Folklorunda Formel Sayıların İşlevi

Sayıların kullanılmaya başlandıkları ilk andan beri kendi ilerinde bazı simgesel anlamlar barındırdıkları görülmektedir. Her toplum sahip olduğu kültüre, mensup olduğu dine göre renklere olduğu gibi sayılara da birtakım anlamlar yüklemiştir (Kaplan-Peker, 2023: 608). İlk zamanlardan itibaren insanlar çevrelerinde bulunan nesnelere, yiyecekleri tedarik etme amacıyla bir sayı sistemi oluşturmuştur. Sayı sistemine uygun olarak en başta insan organizması örnek alınmıştır. El ve ayak parmaklarının varlığı ile sayı sistemi oluşmaya başlamıştır. Din ve kültürel yapılanmalar da sayılar üzerinde etkili olmuştur. Örneğin Müslüman Türkler arasında Allah hakkı tr anlayışıyla geri saymaya ten başlanırken diğer toplumların birçoğunda dört sayısından geriye sayma görülmektedir. Eski Türk yaşam biçimi olan Şamanizm başta olmak üzere İslam ncesi ve sonrası dönemlerde de sayılar önemini korumaya devam etmiştir. Sayılar hem fazlalığı önlemiş hem de her unsurun eşit Şekilde olmasını ağlamıştır. Türk mitolojisinde de özellikle bir, , dört, beş, yedi, dokuz, on iki, kırk, elli iki sayıları önem arz etmektedir. Örneğin kırk sayısı Çin mitolojisinde de önemli bir yer tutmaktadır.

*Yedi aylıkken kız çocukların süt dişleri çıkar ve 7 yaşındayken süt dişleri dökülür; 2x7 yaşında ergenliğe ulaştığı “yin yolu” açılır ve 7x7 = 49’da menoz başlar. Tıbb bakış açısından bu tamamen doğrudur ve buna, adet döneminin 7x4 günlük aralıklarla olduğu eklenebilir. Benzer Şekilde hamilelik son adet döneminin ilk gününden itibaren toplam 7x40 gün sürer. Modern tıptan önce, hamileliğin yedinci ayında doğan bir çocuğun yaşayacağı, ama sekizinci ay doğanın yaşayamayacağı söylenirdi (Schimmel, 1991: 142).*

Babil’de yedi sayısının bolluk ve bereketle ilişkilendirildiğini düşünürsek doğumun da çoğalma/bereketlenme olarak görüldüğü açıkça ortadır. Ayrıca

kadınlık mertebesinin ilk göstergesi olan âdet görme de her ay tekrarlanan bir yaşamamın can bulmadan/bereketlenmeden sönmesi anlamına gelmektedir. Kırk sayısı genellikle olgunlaşma, alışma, kabul edilme/ettirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'da görülen yeni doğan bebeğin kırkının çıkması bu dünyaya zimmetlenmesi demektir. Yeni evlene genç kızın kırkının çıkması, evliliği bozmayan çalışan ruhların genç kızı terk etmesi anlamına gelirken; ölmüş birinin kırkının çıkması da fani dünyadan tamamen uzaklaşması, ardında bıraktığı kişilerin bu geçiş evresine alışması demektir.

İslâmiyet dairesi içerisinde Alevî-Bektaşî anlayışına göre, Miraç'tan dönen Hz. Muhammed'in gökyüzünden inerken bir kapı görür. Burada Hz. Ali'nin başkanlığı ettiği 39 kişiden oluşan bir meclis bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in kapıyı çalması üzerine içeride 39 kişinin olması; o kapıdan giren Hz. Muhammed'in de kırkinci kişi olması başka bir dikkat çekici hadisedir. "Kırk sayısı, büyük sayılar arasında en büyüleyici sayı olarak Ortadoğu'da, özellikle de İran ve Türkiye'de yaygın biçimde kullanılır" (Schimmel, 1991: 265). Halk hekimliğinde kullanılan sayıların arka zemini açıklanmaya çalışılmıştır. Modern tıpta görülen ilaçların kullanım süreleri ve dozları hastaya sunulurken; teknolojinin bu kadar gelişmediği dönemlerde şamanlar ve ocaklı kişiler uyguladıkları tedavinin dozunu ayarlamak için bu sayılara önem vermiştir.

## 2.7. Folklorun Bir Şubesi Olarak Halk Hekimliği

Halk hekimleri, hasta kişilere çoğunlukla bir fiziksel pozisyon vererek tedavi eder. Bu pozisyon ayaküstünde olabileceği gibi yarı oturur şekilde olabilmektedir. "Eski Mısır, Eski Hint, Eski Yunan, Eski Çin ve Eski İran'da, coğrafi anlamda birbirlerinden çok uzak olmalarına rağmen, halk hekimliği kapsamında değerlendirilebilecek birçok benzer tedavi yöntemi uygulanmıştır. Bunlar arasında bitkisel tedaviler başta gelir. Bundan başka kurban kesmek ve sihir yapmak, ortak uygulamalar olarak sıralanabilir. Farklı uygulamalar ise çok daha dikkat çekicidir" (Uyar, 2013: 8). Yoga, meditasyon, akupunktur gibi tedaviler örnek verilebilir. Akademik tıbbın gelişmediği dönemlerde "el ayarı/el yordamı" ölçüsüyle oluşturulan sağaltma yöntemleri kullanılan maddeler ve yöntemlere göre değişkenlik göstermektedir. Üretilen ilaçlarla dinsel ve sihirsel tedavi şekillerini üç başlık altında tasnif etmek mümkündür:

*Telkin (Irrasa) Tedavi*; bu tedavi yönteminde hastanın vücuduna herhangi bir nesnenin teması söz konusu değildir. Buradaki tedavi yöntemi bölgede ün kazanmış türbe, yatır, çeşme, akarsu, dağ, cami vb. yerleri ziyaret etmektir. Hasta kişi bu mekânları ziyaret ederek dualar eder ve yakındığı hastalığın bir

an önce geçmesini arzular. Örneğin ziyaret edilen yer bir türbe ise türbenin herhangi bir yerinden toprak parçası yutar. Eğer ziyaret edilen yer bir akarsu ise o akarsudan su içilir ve medet umulur. Çoğu zaman çocuksuzluk ile mücadele eden kimselerin bir türbeyi ziyaret ettiği ve o ulu kişiden yardım istediği görülmüştür. Benzer bir uygulama Bolu'da da söz konusudur. Bolu'da yer alan birçok türbeye bebek elbiseleri (orap, pantolon, i çamaşırı vb.), eşarp, ağaca veya türbeye bağlanan çaputlar, türbe çevresinde dağıtılan yiyecekler birer kansız kurban rneği olmakla birlikte; çocuksuzluk veya hastalıklara şifa amacıyla uygulanan ritellerdendir (Kaplan, 2022: 67). *Meknik (Parplama) Tedavi (Dağlama, izme, Kırık-ıkık, Kesme, Vurma)*; bu tedavi yönteminde kullanılan nesnelere doğrudan hastanın vücuduna temas eder. Yöntemin adı ise dağlama, çizme, kesme, delme olarak bilinmektedir. Örneğin hastanın şikyet ettiği ağrıları ya da acıları bedeninin her neresinde ise o bölgeye bıçak, jilet ya da herhangi kesici bir cisimle darbe atılmaktadır. Son yıllarda modern tıpta kupa olarak bilinene hacamat geleneği, jiletle dağlanan tenin üzerine kapatılan bardağın yaralanan o bölgeden çektiği kirli kanın alınmasıyla uygulanan bir tedavi yöntemidir. Fiziksel olarak darbe gören birey, böylelikle hafif yaralar ile çektiği sıkıntılardan kurtulacak ve rahata kavuşacaktır. *İlaçla Tedavi*; hastalığın türüne göre hazırlanan tedavi yöntemidir. Hayvansal rnler, bitkisel ürünler, madensel ürünler ve şifalı sular olarak ayrılan bu yöntemde bazen hayvansal ve bitkisel ürünlerin şifalı sulara da karıştırlarak bir ilaç elde edildiği görülmektedir. Çoğunlukla ağız yoluyla tüketilen bu ilaçlar yine insanların rahatına kavuşması için tasarlanmıştır (Bekki, 2017: 198-199).

*Halk hekimliğinin hekimleri olarak tanınan ocaklı, belirli hastalıklarla uğraşan aile fertlerine denmektedir. Bir ocaklı, tedavi etme kudretini ailesinden kan yoluyla almakta ve babadan oğula, nesilden nesle devam etmektedir. Bu yetkiyi elde etmek için bir öğrenim ve eğitime gereksinimleri olmamaktadır (Şar, 2005: 1165).*

Ocaklı olarak tanınan kimseler herhangi bir eğitime gerek duymadan tamamen yaparak/yaşayarak bu hekimliği renmektedir. Halk hekimliğini devam ettirecek kimse bu tedavileri yazılı bir kaynaktan renmemiştir. Annesi/babası yahut çevresinde yapan kimse varsa onu izleyerek ve ona yardım ederek bu işlemleri renmektedir. Ocaklı kimseler erkekler ya da kadınlar tarafından icra edilmektedir. Eğer ocaklı kimse kadın ise genellikle kadın hastalara uygulama yapmaktadır.



### 3. Şamanizm Ve Büyü

#### 3.1. Büyü

Eski Türkler doğada birtakım gizli güçlerin varlığına inandığı için bu güçlerin kendilerine zarar vermelerini engellemek amacıyla özel bir statüde olan, olağanüstü güçlere sahip şamanların büyüsel güçlerinden faydalanmıştır. Büyü yapma gücü olan şamanlar toplum içerisinde “aptaah oyun, aptaah udagan” olarak anılmaktadır (Bayat, 2006: 169). Şamanlar büyüleri niyetlerine göre ak ve kara olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Kara şamanların yeraltı ilişkilerinin olması nedeni ile her türlü kötülüğü gerçekleştirebilecek güçte olduklarına inanılmıştır. Bunlar toplumun yararı için hastalıklardan, felaketlerden, kötü ruhlardan korumak için düzenledikleri ayinler nedeniyle ak şamanlara göre daha önemlidir. Günümüzde hastalıkların sağaltımı için başvuru ocaklarında Şamanizmin kalıntısı olan ve nesiller boyunca faydalanılan uygulamalardan ve büyüsel işlemlerden yararlanılmaktadır. Örneğin; şamanların doğum sırasında ve sonrasında anne ve bebeğini al karısından korumak için yaptığı ayinlerde annenin ciğeri yerine hayvan ciğeri vererek al karısı aldatılır.

Eski Türk inancında hastalıklardan, kötülüklerden, felaketlerden korunmak amacıyla yapılmış muskalar mevcuttur. İnsanlar genellikle muska olarak adlandırılan çeşitli nesnelere evlerinde, iş yerlerinde, taşıtlarında bulundurarak kötülükleri kendilerinden uzak tutmaya çalışır. İnsanların ve hayvanların hayatını etkileyen nazar, olumsuz gücü insana, hayvana ya da bir nesneye geçirerek sakatlık, ölüm, bozulma, kırılma gibi olumsuz bir etki bırakır. Bu sebeple Türkler eskiden beri “boncuk-moncuk” adını verdikleri şifa gücü olduğuna inanılan taşı üzerlerine, atlarına ve sancağın tepesine asarak kötü ruh ve bakışlardan korunmaya çalışmıştır (Çıblak, 2004: 7). İslamiyet’in kabulüne kadar nazarın etkilerini ortadan kaldırmak şamanların görevi iken, İslamiyet’in kabulünden sonra *ocaklılar* tarafından sürdürülmektedir. Kuran-ı Kerim’de ve hadislerde, insanların nazara maruz kalmamaları için Tanrı’ya sığınması gerektiği ifade edilmektedir. Ancak mitik kalınlardan olan iğde dalı, hurma çekirdeği ve nazar boncuğu taşımak “günlük koruyucu büyü”dür.

#### 3.2. Şamanizm

Şamanizm koruyucu ruhları olan, Sibiryaya ve Orta Asya kökenli bir inanç sistemidir. En eski devirlerden günümüze kadar Türk topluluklarının yaşadıkları bölgelerde şaman -kam adı verilen, toplumda birçok görevlerinin yanı sıra din adamlığı kimliğiyle ön plana çıkan kişilerin gerçekleştirdikleri inanç ve uygulamalar bütünüdür (Çoruhlu, 2002: 15). Türkler, İslamiyet



ile tanışmadan önce ortalama 12 yüzyıl boyunca Şamanizme bağlı kalmıştır. Şamanizme ait inanç ve uygulamalar Türkler tarafından yeni inanç sistemleri içerisine uyumlandırılarak devam ettirilmiştir. Şamanist dünya görüşü doğa olaylarına ve doğaüstü varlıklara dayandırılarak tabiat kültürleriyle birbirlerini tamamlamaktadır. Şamanizm’de doğanın dengesinin bozulması çeşitli felaketleri beraberinde getirdiği için Şamanizmi “doğa/tabiat dini” olarak adlandırmak da mümkündür (Bayat, 2006: 22).

Tabiatüstü bir varlık olarak nitelendirilen şamanlar; meditasyon (extase) halindeyken sembolik olarak ölür ve diğer dünyada yardımcı ruhlarla iletişime geçerek olağanüstü güçlere yeniden doğar. Folklor araştırmacıları, sosyologlar, din tarihçileri ve etnograflar Şamanizmi; dünya görüşünün olması, şamanlara özgü ayinlerin olması, şaman folklorunun mevcutluğu, toplumda şamanın özel statüsünün olması vb. gibi özelliklerinden dolayı bir din olarak kabul etmektedir (Bayat, 2006: 24). Eski Türk inancının temsilcileri olan şamanlar, İslamiyet ile birlikte toplum üzerindeki etkilerini kaybetmiştir. Bu din içerisine uyarlanan şamanlar birtakım görevlerine devam etmiştir. Bu görevlerin başında da halk hekimliği gelmektedir.

### 3.2.1. Şamanizm ve Kadın İlişkisi

Kaynaklara göre ilk şamanların kadın olduğu, avcılığın gelişmesi ve ataerkil bir toplum düzenine geçiş ile birlikte kadın mesleği olan şamanlığın erkekler tarafından devam ettirildiği bilinmektedir. Şamanların uzun saçlı olmaları, elbiseleri olmadığı zaman kadın elbiseleri giymeleri, göğüslerinde kadın memelerini andıran yuvarlak metaller bulundurmaları bu düşüncüyü desteklemektedir (Bayat, 2006: 129- İnan, 1986: 89).

Fuzuli Bayat (2006: 128-129) Altay ve Yakut şamanlarıyla yapmış olduğu görüşmelerde kadın şamanların (udagan) erkek şamanlardan daha güçlü olduğunu, tedavilerde ve törenlerde kadın şamanların daha özel bir yeri olduğunu ve şaman hastalığının kadınların regl günlerindeki tutumlarıyla benzemesinin ayırt edici bir özellik olduğunu belirtmektedir. Anohin, kadın şamanların regl günlerinden dolayı temiz olmadıkları gerekçesiyle Ülgen’e ayin yapmadıklarını, Erlik ve yer-su ruhlarına ayin yaptıklarını ifade etmektedir. Erkek şamanlarda rastlanılmayan diğer ayıt edici bir özellik ise kadın şamanların bazı törenleri çıplak bir şekilde, kendilerine has tedavi uygulamaları ile gerçekleştirmeleridir. Çıplak olarak gerçekleştirilen törenlerde rahatsızlığa sebep olan kötü ruhu hasta kişinin vücudundan kovan kadın şaman, ruhlardan kendisini gizlemek amacıyla böyle bir yöntemle başvurur (Bayat, 2018a: 120).

Kadın şamanların olağanüstü özellikleri ile ilgili örnek olarak 519 yılında Cücen kavminden bir kadın şamanın sonbaharda bir ovada çadır kurdurup, yedi gün oruç tutup, bir gece boyunca dua ederek bir prensi göğe doğru seyahate çıkarması sonra da bu prensi seyahatten geri çağırması ifade edilebilir. (İnan, 1986: 4). Sibirya’da kadın şaman adaylarının ilk aşaması ruhlarla cinsel ilişkiye girmeleridir. Törende kadın şaman adayı kimsenin olmadığı bir yere götürülerek ruhlar, cinsel organından karnına girmesi için çağrılır. Ruhlarla cinsel ilişkiye giren kadın şaman adayı ruhlardan bilgileri ve güçlerini alır. Aynı şekilde erkek şaman adayı da kadın ruhlarla ilişkiye girerek gizemli bilgileri öğrenir ve güçleri bedeninde toplar (Bayat, 2006: 54).

### 3.3. Şaman

Şaman, Mançu ve Tunguz Asya toplulukları arasında “büyücü, sihirbaz” anlamında kullanılmaktadır. Tunguzca “saman”, Mançu dilinde “sama” olan şaman kelimesi Mançu-Tunguz dilinden Rusça’ya terimi olarak geçerek bilim dünyasına taşınmıştır. Araştırmacıların bir kısmı kelimeyi Mançu-Tunguz diline bağlarken, diğer kısmı da Sanskritçe “sramana”, Palice “samana” (dilenci, keşiş) kelimeleriyle ilişkilendirmiştir (Örnek, 1988: 47-48). Şamanlar ilkel dönemlerde insanoglunun anlamlandıramadığı sosyal olaylara, hastalıklara, çelişiklere anlam bulan kişilerdir. Ritüellerde Tanrı ile insanlar arasında aracılık yapan, kötü ruhları öteleyen, iyi ruhların yardımını isteyen kimselerdir. Şamanlar toplum yararına yaptıkları ayin ve törenlerde özel kıyafet giyer. Şamanlar öncelikle iç hastalıkları, ruhsal problemleri ve bu hastalıkların sebep olduğu zayıflıkları tedavi eder. Fiziksel hastalıklar daha çok “otacılar ve ilaçlar” yardımıyla tedavi edilir. Her şaman otacı olabilirken, her otacı şaman olamaz (Bayat, 2006: 119).

Türk topluluklarında şamanlara “kam” adı verilmiştir. Kam ifadesi Türkler’de MÖ V. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Avrupa Hunları’nda “Atakamve Eşkam” adında iki yöneticinin varlığı kam kelimesinin Türklerde MÖ’de kullanıldığını göstermektedir. (Kayalık, 2014: 50-51). Şaman sözcüğü, ilk kez XVII. yüzyılın sonlarında Rus elçisi olarak Çin’e giden Brand ve arkadaşının gördüğü bir seyahatnamede geçer. Elçiler, Tunguzca’da kullanılan “rahip, sihirbaz” anlamına gelen bu sözü Avrupa’ya taşımıştır (Bayat, 2006: 133).

#### 3.3.1. Şamanların Sıradan Kişilikten Özel Kişiliğe Geçmesi

Bir kişinin şaman olup olamayacağı göstermiş olduğu ruhsal belirtilerden anlaşılmaktadır. Şaman adayı ruhsal ve bedensel acılar çeker, yeme-içmeden kesilir, toplumdan uzaklaşır, ıssız olan ormanlara ve kırlara kaçar. Yalnız

kalarak doğaust varlıklarla iletişime geçer. Yardımcı ruhlar tarafından veya kalıtsal aktarımı olan Şamanlar iyileşmeyi başarmış, sıradan kişilikten özel kişiliğe geçen bireylerdir. Şamanların seçilme yolu ile glere sahip olmaları, onları diğer din adamlarından ayıran en temel özelliktir. Araştırmacılar tarafından “Şaman hastalığı” olarak anılan ve genellikle kendini ergenlik döneminde (13-18 yaş) gösteren psikolojik ve patolojik rahatsızlık, Şaman adayında görülen ilk belirtidir. Hastalıktan kurtulmanın hiçbir yolu yoktur. İyileşme sadece Şamanlığı kabul etmekle gerçekleşmektedir. Aksi takdirde seçimi reddeden kişi delirir, sakat kalır ya da acı çekerek ölür (Bayat, 2006: 40-41). Şaman olmaya seçilen kişinin ebeveyn ve akrabaları onu bu ağır görevden alıkoymak için çeşitli yollara başvurur. Çünkü Şamanlık finansal getirisi olmayan, toplumsal sorumluluğu fazla olan, ata ruhları tarafından Şaman olmaya yönlendirilerek toplumun huzur ve mutluluğu için çaba sarf edilen bir meslektir. Denenen yolların başarısız olması durumunda aile bu durumu kabul ederek çocuğu eğitim alması için bir tecrübeli Şamanın yanına gönderir. Aday burada Şamanlığın manev boyutlarını, ait olduğu toplumun geleneklerini, tanrılarının isimlerini, onların neler yaptığını, birbirleriyle nasıl ilişikli olduklarını öğrenir (Kafesoğlu, 1980: 30-31).

### 3.3.2. Şamanın Görevleri

Şamanların hastaların bozulan sağlıklarını geri kazandırmak, ölenlerin ruhlarının metafizik dünyaya olan yolculuklarında yardımcı, büyü yapmak, fal bakmak, yağmur yağdırmak, kısırlığı tedavi etmek, avların bereketini arttırmak, evleri kötü ruhlardan arındırmak, mevsimsel törenleri düzenlemek, kurban sunmak, çeşitli ayin ve törenleri yönetmek gibi görevleri vardır. Şamanlar geleneklere uygun bir Şekilde yeraltı (kara) ruhlarına Şamanlık yapıp, onlardan hastalığı sağaltmak için insanları rahat bıraktıklarını talep ederek onların öfkelerini gidermek için kurban sunar. Ak ruhlara ise kurbanlar verip, onlardan bolluk, bereket ve iyi dileklerde bulunur (Bayat, 2006: 135).

Şamanların ruhsal hastalıkları sağaltmak için bir doktor kimliğine bürünmesinin temel nedeni, istenmeyen varlıkların hasta kişinin ruhunu alıp götürmesi, insanların ruhlarını ele geçirerek hasta ettiği düşüncesi bulunmaktadır. Şamanların yardım talebinde buldukları ruhlar; ayı, kurt, tavşan, kartal, baykuş gibi hayvanların ruhları, ölmüş kahramanların ruhları, ateş-ocak, orman ve yer-su ruhlarıdır. Başvurulan yardımcı ruhların sayısı 3'ten az 47'den ise fazla olamamalıdır. Bir Şamanın ne kadar yardımcı ruhu var ise o kadar güçlü, ne kadar az yardımcı ruhu var ise o kadar zayıftır (Bayat, 2006: 147). Ancak insanlar çoğunlukla ak Şamanlardan ziyade kara Şamanlara müracaat eder (İnan, 1986: 84). Çünkü insanların bozulan sağlıklarını tekrar eski hallerine getirme, hastalıklara sebep olan kötü ruhlarla

mücadele etme, ölen kişilerin ruhlarının öbür dünyaya olan yolculuklarında yardım etme durumları zordur ve bu görevi kara şamanlar üstlenmiştir. Bu sebeple şamanlar çevresel, toplumsal dengeleri düzenlemek için harekete geçer.

### 3.3.3. Şamanların Elbiseleri ve Kullandığı Nesnelere

Şamanların kostümü palto, maske, başlık, ayakkabı ve demir levhalardır. Bunların içinde en önemlisi *manyak* adı verilen palto ve başlıktır (Bayat, 2006: 174). Şaman elbiseleri özel yerlerde muhafaza edilir. Çocuk ve kadınların el sürmemesi kesin kuraldır. Şaman kostümleri geleneğe uygun şekilde hazırlanan yeraltı ve gökyüzü seyahatlerinde yardımcıları olduklarına inanılan çeşitli hayvanların kemik ve sembolleriyle, kötü ruhların demirden korktuğu inancı olmasından dolayı da demir parçalar kullanılarak hazırlanmıştır. Ayrıca üzerindeki semboller ve kostümler şamanın bağlı bulunduğu topluluğun sosyal, kültürel ve ekonomik düzenini yansıtır.

Şaman kostümlerinin törensel bir hazırlığı vardır. Kostümler topluluk önünde giydirilir. Bunlar olmadan şamanın kötü ruhlarla mücadele etmesi imkânsız olduğu için ruhların izni ile ilk olarak manyak yaptıkları söylenmektedir. Manyak'ın omuzlarına büyük madeni levhalar ve sırt kısmına yıldızları simgeleyen madeni parçalar asılır. Üzerinde temel olarak 60 parça bulunur, yardımcı parçalar ile bu sayı 600'e kadar ulaşır. Davul da elbise kadar önemli bir yer tutar. Genellikle kayın ağacından yapılan bir kasağın üzerine geçirilen ceylan veya at derisi bu davul yapılır. Davulun üzerine işlenen ağaç motifi hayat ağacını, iki küçük metal şamanın gözlerini, yürek şeklindeki levha kalbini, kuş sembolleri şamanı gökyüzüne çıkaran vasıtalar, merdiven şekilleri tırmanmayı, birbirlerinden ayrılmış iki parça halindeki çizgideki yukarı kısım gökyüzünü, alt kısım yeraltı dünyasını temsil eder (Bayat, 2006: 182). Şamanların başlıkları giysileri ile bir bütün oluşturur. Başlıklar deriden veya kayın ağacının kabuğundan yapılır. Şamanların tedavi merasimleri sırasında tuğlarını bir ipin ucunu evin tavanına, bir ucunu da payeye takarak yere sabitler. Tören sırasında tuğdan güç alarak etrafında döndükten sonra elinde kamçı ile rahatsızlığı bulunan kişinin sırtına vurarak hastalığı kamçıya göçürür (Bayat, 2006: 259).

Şamanların transa geçmesinde önemli bir yeri olan davul, şamanları diğer din adamlarından ayrı tutan en önemli alettir (Bayat, 2006: 194). Şamanlar kendi istekleri ile elbise yaptırmadıkları gibi davul da yaptırılmazlar. Her şaman, anne-baba tarafından ölmüş şamanların mirasçısıdır. Bazı şamanlar davul yerine asa ya da ok kullanarak transa geçer. Davulun tokmağı da kayın ya da geyik boynuzundan yapılmaktadır. Şaman trans halindeyken davulu

atı ya da farklı bir bineği kamçılar gibi görüldüğü için tokmağa kamçı da denilmektedir. Davula vurulurken tok bir ses vermek amacıyla davula vurulan kısım samur veya tavşan derisiyle kaplanmaktadır. Tokmak yerine tavşan ayağı da kullanıldığı bilgisi mevcuttur. Ocaklı kişilerin tedavi sırasında kullandıkları bıçak, makas, asa, taş vb. araç gereçler şamanların davul ve asası aynılık göstermektedir. Şamanlık ve ocaklı geleneğinde bu nesnelere miras yolu ile yaşıyan aile bireylerine kalır.

### 3.3.4. Şaman Törenleri

Şamanların ayin ve törenlerini Belirli zamanlarda icra edilmesi gereken ayin ve törenler ve Tesadüfî olaylar dolayısıyla icra edilen özel ayin ve törenler olmak üzere iki grupta değerlendirmek mümkündür. Belirli vakitlerde yapılan ayin ve törenler devletin resmî ve dinî bayramları olan ilkbahar, yaz ve sonbahar mevsimlerinde yapılmaktadır. Baharın müjdesi olan 21 Mart Nevruz, yeni yıl kutlamalarının devamıdır. Bu törenlerde Tanrı'ya ve yardımcı ruhlara adak adanır, kurban kesilir. Tedavi törenlerinde ezbere söylenen ve doğaçlama gelişen ilahiler ile yardımcı ruhlarla iletişime geçer. Şamanların tedavi işlemleri aylarca sürebilir. Tedavi sürecinde hastalığın sebebini, durumunu gözlemleyerek riske girmeden rahatsızlık üzerinde etkili olacak tedaviyi uygular. Çeşitli oyunlar, gösteriler sergiler. Hareketleri, duaları, ilahileri, sürekli tekrar ederek ve ritmik olarak çaldığı davulu ile transa geçen şaman, etrafındaki insanları korkutan hareketler yaparak hastayı ve çevresini yaptıkları ile etkiler.

Hastalığı canlı veya cansız bir varlığa taşıyarak (tavuk, güvercin, yumurta, at, köpek, koyun, bazen de insan kafası); ilaç gibi kullanılan bazı otları yakarak, masaj yaparak, kan alarak, sıcak demire ayaklarını basıp sonra hastanın sırtına koyarak, kimi bölgelerde hastayı kamçı ya da sopa ile döverek hastalığı sağaltır. Törenin sonunda yardımcı ruhlara nasıl bir kurban verileceği sorulur. Sunulan kurban ile hastalık uzaklaştırılır. Şamanlar rahatsızlığın vücuttan atılması için “emme” işlemi gerçekleştirir. Şaman hasta olan organı güçlü bir şekilde emer ve hastadan çıkardıklarını başka bir kaba tükürür (Bayat, 2006: 253). Bu işlem hastalık vücuttan uzaklaştırılana kadar sürer.

### 3.4. İslâm Dairesinde Türk Halk Hekimliği

Türklerin Müslümanlığa uyum sürecinde eski inanç ve geleneklerini İslam dinine uygun hale getirerek devam ettirmiştir. Örneğin Şamanizmle benzerlik gösteren cenaze törenlerini 3, 7 ve 52. günlerinde yapılan anma törenleriyle devam ettirmiştir. İslamiyet'tin kabulüyle birlikte şamanlar toplum içindeki değişime ayak uydurarak evliya, şeyh, velî, pîr, hoca, ocaklı,

otacı, emci vb. isimlerle anılarak hekimlik ve din adamlığı yönleriyle ön plana çıkmıştır. Örneğin; İslam inancı çerçevesinde ortaya çıkan Dede Korkut metinlerinden olan *Dirse Han Oğlu Buğaç Han* hikâyesinde; Babası Dirse Han'ın okuyla yaralanan Buğaç Han'a, Hızır'ın gelerek yaralarını sıvazlayıp “Bu yaradan sana ölüm yoktur, dağ çiçeği, ananın sütü sana merhemdir” diyerek hastalığın bitkisel ilaçlarla tedavi edilmesini öğretmesi görülmektedir (Ergin, 2018: 90).

Kutadgu Bilig'de Ögdülmiş'in Odgurmuş'a cevaplarını içeren 4355 ve 4360. beyitler arasında halk hekimliği ile ilgili bilgiler verilmektedir. Bu beyitlerde ağrıları ve acıları ilaçlarla dindirebilecek olan tabiilerin insan hayatı için çok gerekli kişiler olduğu ifade edilmiştir (Arat, 1959: 313-315). “Efsuncular ile Münasebeti Söyler” başlığını taşıyan 4361 ve 4365. beyitler arasında da Ögdülmiş'e tabiilerden sonra efsuncuların cin ve periden gelen hastalıkları tedavi ettiklerini ve onlara karşı iyi davranması nasihat edilmektedir. Ayrıca tabiilerin ve efsuncuların birbirlerinin sözlerine kıymet vermediklerini, tabiiler ilaç alınca hastalığın geçeceğini söylerken, efsuncular da muska taşıyan insanların kötülöklere karşı savunmalı olacağını söyledikleri ifade edilir (Arat, 1959: 315).

### 3.5. Günümüzde Türk Halk Hekimliği

Geleneksel Türk inanışlarından günümüze kadar taşınan ve hâlâ varlığını devam ettiren ateş-ocak kültü Türk halk hekimliğinin temelini oluşturmaktadır. Ocakta yakılan ateşin temizleyici, arındırıcı ve birleştirici gücü günümüzdeki Türk halk hekimliği uygulamalarına yansiyarak etrafında birtakım inanmalara ve uygulamalara neden oluşturmuştur. Modern tıptaki gelişmeler, insanların eğitim durumunun artması, halkın bilinçlenmesi, sosyal devlet anlayışıyla sağlık kurumlarının yaygınlaşarak insanların kolay bir şekilde ulaşabilmeleri halk hekimliğinin ve geleneksel yöntemlerle tedavinin önemini yitirmesine sebep olmuştur. Fakat ekonomik sebepler, bazı yörelerde sağlık kurum ve kuruluşlarına ulaşım imkânının yetersiz olması, insanların hastanelere gitmek istememeleri, kadın hastaların erkek doktorlara tedavi olmak istememesi, sağlık kurumlarında yaşanan yoğunluk, modern tıbbın bazı hastalıklara çare olamaması, insanların doğal ve bitkisel ürünlerden şifa bulmak istemeleri vb. birçok sebeple insanlar geleneksel yöntem ve uygulamalarla hastalıkları sağaltan halk hekimlerine başvurmaktadır. İnsanların zor durumlarda başvurdukları, toplum içerisinde halk hekimi olarak anılan kırık- çıkıkçı, ocaklı vb. isimlerle anılan kişiler de hastalıklara karşı dinsel-büyüsel uygulamalardan, hayvansal, bitkisel, maddesel emlerden faydalanarak insanlara yardımcı olmaya çalışan kişilerdir. Bu kişiler bilgisine

güvenilen, aile büyüklerinin bilgi ve tecrübelerini nesilden nesle aktararak yaşatan kimselerdir.

Türkiye Cumhuriyeti cumhurbaşkanlığı himayesinde, Sağlık Bakanlığı bünyesinde “Geleneksel, Tamamlayıcı ve Fonksiyonel Tıp Uygulamaları Daire Başkanlığı” kurularak geleneksel yöntemler ile modern sağlık sistemlerini güçlendirmek, doğal şifa kaynaklarından yararlanmak, hastalıklardan korunmak amaçlanmıştır. Bu konu ile alakalı 7-8 Mart 2014’de İstanbul’da “Geleneksel Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamalarına Uluslararası Bakış” isimli konferans yapılmıştır. Yerli ve yabancı birçok araştırmacının katıldığı bu konferansta Türkiye ve dünyanın çeşitli ülkelerindeki tamamlayıcı ve alternatif tıp uygulamalarına yer verilmiştir.<sup>7</sup>

## 4. Türk Halk Hekimliğinde Kültler

### 4.1. Tıbbî Folklorda Kültler

Bitkisel, hayvansal ve madensel kökenli emlerin her yörede bulunmaması nedeniyle rahatsızlıkları sağaltmak için yöreden yöreye değişebilen maddeler mevcuttur Türk halk hekimliğinin kökeninde asırlar öncesindeki Eski Türk inanışlarının izleri mevcuttur. Eski Türk topluluklarında hastalıkları sağaltmakla görevli kişiler doğüstü güçleri ile dinsel, büyüsel uygulama ve işlemlerden yararlanarak rahatsızlıkları gidermiştir. Türk toplumlarında eski Türk inanç sistemi temelli olan sağaltmalarda kültler büyük öneme sahiptir. Kült terimi yüce ve kutsal varlıklara karşı gösterilen saygı ve onları tapınma anlamında kullanılmaktadır. Kült ile ilgili yapılan tanımlamalar arasında “yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara, nesnelere karşı gösterilen saygı, onlara tapınış” (Örnek, 1988: 216), “kutsal olarak bilinen varlıklar çevresinde oluşmuş, saygı, tapınma, dua, kurban ve ritler gerektiren, özel yer ve zamanlarda bayram ve törenleri bulunan, kült araçlarıyla cemaat liderlerini içeren inanç ve tapınış” (Emiroğlu-Aydın, 2003: 519) ifadeleri mevcuttur. Kültler toplumların dünya görüşünün ürünüdür. Bireyler arasında birliktelik oluşturan, insanların yaşamlarını etkileyen varlıklara, nesnelere karşı gösterilen saygı ve kaçınma durumudur.

7



#### 4.1.1. Atalar Kültü

Türkler ilk yazılı kaynaklarından da anlaşılacağı üzere atalarına her zaman saygı duymuş onların hayat tecrübelerinden yararlanarak büyük imparatorluklar ve devletler kurmuştur. Öldükten sonra da birtakım güçlere sahip olarak toplum üzerinde etkisi olacağına inanan insanlar, onlar için düzenledikleri törenlerde kurbanlar sunarak kendilerini kötülöklere karşı korumalarını talep etmiştir. Müslümanlıkta olduğu gibi Eski Türk inancında da ölüm bir son değil yeni bir hayatın başlangıcıdır.

Ölümlerinden sonra insanların hayatını etkileyen bu kişiler sıradan insanlar değillerdir. Bu önem atfedilmiş kişilerin gönüllerini hoş tutmak, kurban ve adaklar ile onları anarak bitkilerin ve hayvanların çoğalmasını sağlamak, kötülöklere karşı mücadele etmek mümkündür. Bu amaçla ataların figürleri, maskeleri yapılarak onların adlarına bayram ve törenler düzenlenmektedir. Bu olağanüstü kişiler örf ve âdetlerin koruyucusu olarak kabul edilir. Örf ve âdetin yerine getirilmesi onları sevindirmekte aksi davranışlar öfkelenilerek toplumun başına çeşitli belalar getirmektedir (Örnek, 1988: 95).

Ateşin ilk olarak atalar tarafından yakıldığı inancı, ateş ve ocak kültü ile atalar kültü arasında bir bağ oluşturmuştur. Ateşe saçılar yaparak ata ruhlarının ocağa atılan yiyeceklerin kokusuyla yaşamaya devam ettiği ve ateşin ışık kaynağı oluşu ile soyun devam ettiğini inançları mevcuttur. Şamanizm inancında şamanların hastaları tedavi etmek için yardımcı ruhlarla iletişim kurmasını şamanları önemli kılmıştır. Ayin sırasında ata ruhlarıyla ilişki kuramayarak tedavinin başarıya ulaşmaması şamanın toplumdaki saygısının azalmasına neden olmuştur.

Atalar kültünde kutsal kişiliklerin Tanrı ile ilişkilerinin olduğuna inanılmaktadır. İnsanlar mezar ve türbelere gidip iş, sağlık, evlilik, çocuk, ev vb. istekler için dualar edip adak adamaktadır. Bu istekler için mezar ve türbelerin etrafında bulunan ağaçlara bez bağlamak, taşlara el sürerek bedenlerini değdirmek, kurban kesmek, türbe etrafında dönmek, mum yakmak vb. uygulamalar yer alır. İnsanlar bu nesnelere bulunan kutsal gücü kendi bedenlerine göçürerek tedavi olacaklarına inanmaktadırlar (Tek, 2018: 24). Türkiye’de bu ziyaret yerleri psikolojik rahatsızlıkların yanı sıra kısırlık, fitik, cilt hastalıkları gibi birçok rahatsızlığı bulunan olan kişilerin şifa aradıkları mekânlardır. Ocaklarda atalardan miras olarak kalan ve şifa verme gücü olan bıçak, makas, asâ, tesbih, taş vb. araç/gereçlerle onların verdiği izinler ile sağaltma işlemi yapılmaktadır.



#### 4.1.2. Ateş ve Ocak Kültü

Ateş ilkel topluluklarda zorlu çevre koşullarıyla mücadele eden insanların yaşamlarını aydınlığı ve sıcaklığıyla kolaylaştırmak gibi birçok görevi üstlenmiştir. Soğuktan sıkıntı çeken Türkler onun ateşi bulması sayesinde hem ısınabilmiş hem de yemeklerini pişirebilmiştir (Ögel, 1993: 54). Türkler kült haline getirdikleri ateşe saygı göstererek, kutsallığını kabul etmiştir. Ateşi canlı bir varlık olarak kabul ederek törenlerinde kanlı/kansız kurbanlar sunmuştur. Ateş kültüyle ilgili en yaygın ritüeller, Nevruz ve Hıdırellez gibi mevsimlik törenlerdir. Ateşin birleştiriciliği, canlılığı, saygınlığı, iyileştirici gücü, kötülüklerden korunmak ve arınmak gibi düşünceler bu mevsimsel törenlerde ön planda yer almaktadır. Türk mitolojisinde ateş, iyi ruhların yanında yer alır. Şamanların ruhu diğer dünyada arındığı için beşeri dünyada ateşten etkilenmemektedir. Türkler arasında yaygın olarak kullanılan “ocağı tütme/ocağı yanmak” deyimleri ailenin var olması, ailenin bolluk ve rahatlık içerisinde yaşaması; *ocağı sönmek*, *ocağı batmak*, *ocağına incir ağacı dikmek*, *ocağı kör kalmak* deyimleri ise ailenin soyunun tükeneceği, huzurunun kaçacağı anlamlarında kullanılmıştır. Alkış olarak *Ocağımız sönmessin*, *Ocağın küllensin Bahçen güllensin*, *Ocağında ateş*, *Bacanda duman eksik olmasın* ifadeleri iyi dilek temelli söz gruplarıdır.

#### 4.1.3. Demir Kültü

İlkel insanlar doğada korunmak ve temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için farklı araç gereçlere ihtiyaç duymuştur. Demirin uzun çabaların ardından eritilerek şekillendirilmesi değerli aletler üretilmesinde önemli rol oynamıştır katkıda bulunmuştur. Demir eski devirlerden beri Türkler tarafından bilinmekte ve kullanılmaktadır. Savaşçı bir toplum olan Türklerde demirin dayanıklılığı, sertliği, keskinliği ve kötülüklerle karşı koruyucu olduğu düşüncesi demirin kutsal olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Demir, Türk kültüründe kutsal kabul edilen bir nesnedir. Demir dağın eritilmesi ve demircilik mesleği gibi ön planda olan unsurlar, Türk dünyasında önemi bir yere sahiptir. Demir (temür) ile ilgili olarak Kaşgarlı Mahmut’un Divanü Lûgat-it Türk’te kullandığı; “Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve daha başka boyların halkı ant içtiklerinde yahut sözleştiklerinde demiri ululamak için yanlarına korlar “bu kök kirsün kızıl çıksun” (Atalay, 1985: 362) ifadesi önemlidir. Bu ifadenin temelinde; sözünde durmanın önemi, aksi takdirde kişinin kanının kılıca temas edeceği düşüncesi vardır.

Demir, şamanları kötü ruhlara karşı koruyan en önemli silahlardandır. Şamanlığa takdim töreninde demir şamanın statü atlamasında önemli bir yere sahiptir. Ayrıca şaman davullarının demir ve ağaç kısımları değiştirilemez.

Eski Türk inanışına göre demirciler yaptıkları çeşitli aletlerle toplumdaki bireyleri kötü ruhlardan koruyan ve demire hükmeden kişilerdir. Yakut Türklerine göre demirci ve şaman aynı evden çıkmaktadır. Şamanların ruhları yönetme yeteneği olmasına rağmen kötü ruhlar demircilerden korkmaktadır. Şamanlar birtakım tecrübeler sonucunda ateşe hükmederek kendi vücutlarında ateşin yakıcı etkisini yok etmiştir. Orta Asya Türk toplulukları arasında Hz. Davut'un demircilerin pîri, koruyucusu olduğuna ve insanlara demiri işlemeyi öğrettiğine inanılmaktadır. Ergenekon Destanı'nda 400 yıl dağların arasında çoğalan ve zor şartlar altında yaşayan Türkler geçitteki demir madenini işleyerek demir çıkartır. Bu demir madeninden başka çıkacak bir yol bulamayan Türkler, demir kapıyı eritmek için ormandan odunları toplayıp kömürlerle birlikte kapının önüne yığarak demir dağı eriterek bozkıra yayılır. Bu efsanede kurtarıcı olarak bulunan demirci milletin hakani ve Şamanı olarak karşımıza çıkmaktadır (Bayat, 2006: 66).

Doğum öncesinde çocuğun cinsiyetinin anlaşılmasında rüyalarda görülen demirden yapılan araç gereçlerin önemli bir yeri vardır. Hamile kadın bıçak üzerine oturursa çocuğun erkek, makasın üstüne oturursa çocuğun kız olduğuna inanılmaktadır (Kalafat, 2010: 253). İslamiyet öncesinde ve sonrasında hastalıklardan kurtulmak için demir ve demirciden yararlanılmıştır. Türk topluluklarında lohusa kadına ve çocuğuna zarar veren al karısından korumak için erkekler toplanarak "hay, huy!" diyerek bağırır, tüfekte havaya ateş ederek ses çıkartırır, sağ ve sol bileklere siyah boncuk takar, kırmızıyı sevmediği düşüncesiyle lohusa kadına kırmızı nesne iliştilir, çocuğun yüzüne kırmızı mendil örtülür, kadının yastığının altına orak, makas, iğne, maşa, anahtar, hançer konur.

Kırgızlarda doğum zamanı doğumu kolaylaştırmak için eve demirci çağırılarak demir dövürülür (Bayat, 2006: 69). Evlenme töreni sırasında gelin almaya gidenler evin kapısından geçerken uğursuzlukları dağıtmak için para saçar. Kına gecelerinde gelinin avucuna madenî para konur. Ölen kişinin şişmemesi için ve azaptan korunması için göbeğinin ya da tabutunun üzerine bıçak, makas gibi demir eşyaları konur. Sağaltma ocaklarının uygulamaları arasında da demir kullanımı yaygındır. Aydaş kesme ve çocuk kırklama sırasında kullanılan anahtar, metal para ve çivi; yılancık, dalak ve sarılık kesmede bıçak ve ustura kullanılmaktadır. Bu parçalar kötü ruhları bedenden uzaklaştırır.

#### **4.1.4. Hayvan Kültü**

İnsanlar doğada buldukları ilk anlardan itibaren kendilerinden olmayan her canlıya saygı duymuş ve onlarla ilgili inanış geliştirmiştir. Özellikle

hayvanlar ile birlikte yaşamayı tercih ederek onlara saygı duymuştur. Onlarla ortak dili geliştirmek için davranışlarını izlemiş, onların koruyuculuğundan yararlanmışır. Yılan, kurt, at, geyik, kuş, tilki, ayı ve boğa Türklerin hayatında önemli hayvanlar olup, hayvanları kasıtlı olarak öldürmek, onlara zarar vermek töreler aracılığıyla yasaklanmıştır. Bozkır kültürünün ayrılmaz bir parçası olan hayvanlar, sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda önemli bir yere sahiptir. Coğrafya ve iklim şartlarında, Türklerin ekonomisinde, günlük yaşamda, askerî faaliyetlerde ve Türk mitolojisinde yer edinen hayvanlar, saygı duyulan ve insanların kendilerini koruduklarına inanılan canlılardır.

Örneğin at Türk mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Türk anlatılarında kahramanın en yakın ve sadık arkadaşı, zaferinin ortağı, akıl hocası, sahibini mutlak ölümden kurtaran ve sahibi kadar cesur bir hayvandır. Kötülüklerin habercisi olarak sahibi olası tehlikelere karşı uyarır. Diğer önemli hayvanlar koyun ve keçidir. Koyun ve keçi bozkırlarda rahat ve kalabalık bir şekilde yaşam sürmesi ile ekonomik açıdan getirisi fazla olan hayvanlardır. Et, süt ve yün ticareti yapılmaktadır. Dede Korkut anlatılarına konu olan boğa da önemli bir hayvandır. *Dırsehan Oğlu Boğaçhan* isimli hikâyede boğa, bireyin rüşünü ispat etmesinde rol oynamıştır ve toplum tarafından boğa ismi bir çocuğa verilmiştir. Böylece çocuğun hayvan kültü inancına göre boğa kadar güçlü ve şöhretli bir kişi olması niyet edilmiştir (Ergin, 2018: 83).

#### 4.1.5. Su Kültü

Su, hayatın ve medeniyetin kaynağı olarak görülmesi nedeniyle milletlerin yaratılış mitlerinde sıkça yer almıştır. Sümer, Hint, Mısır gibi pek çok medeniyetin mitlerinde dünyanın yaratılışı su ile ilişkilidir. Su ile temas yeniden doğuş olarak hissedildiği için “hayat suyu, gençlik pınarı” olarak isimlendirilmiştir. İnsanların öldükten sonra yıkanarak öteki dünyaya doğru yolculuğa çıkarılması ve mezarların üstüne su dökülmesi, faniler âlemi ile ebedi âlemi arasındaki sınırı belirlemektedir (Bayat, 2018: 244). Su bereket ve verimlilik açısından tarım ve hayvancılık ile uğraşan toplumlar için daha çok önemlidir. Türklerin ıduk yer-su (kutsal yer-su) ile ifade ettikleri inanışları neticesinde toprak ve su her zaman beraber anılmışır. Evrendeki dört ana unsurdan biri olarak kabul edilen su etrafında da kült oluşmuştur. Şamanizm inancını benimsemiş olan Türkler; soğuk, iyi ve tatlı ırmakların kaynaklarının cennette olduğu, sıcak su kaynaklarının da cehennemde olduğu inancına sahiptir. Altay efsanelerine göre göğün on ikinci katında kadar yükselen Dünya Dağı'nın üzerinde bulunan bir kayın ağacı altındaki kutsal çukurda hayat suyu bulunmaktadır (Ögel, 1993: 107).

Türkler dağları, çayları, ırmakları, dereleri ve gölleri Tanrı makamı olarak görmüşler ve bu mekânlarla irtibatta kalmıştır. Örneğin Altay-Yenisey şamanist Türkleri dini törenlerde söyledikleri ilahilerde Yenisey, Abakan, Kem, Tam gibi ırmaklarının isimlerini anarak saygı göstermişlerdir (İnan, 1976: 41). Eski Türk inancında suların yaşayan yardımcı ruhlar olduğu, kötü işlerde cezalandırıcı oldukları düşüncesi korku ve saygı duyulmasına neden olmuştur.

Ruhların yardımlarına başvurmak isteyen şamanlar ayinlerinde meditasyon (extase) halindeyken yardımcı su ruhları ile iletişime geçer. Önce Yayık Han'a başvurarak dua eder. Tonyukuk Yazıtı'nda "Tanrı, Umay ilâhe, mukaddes yer, su üzerine çöküverdi her halde" (Ergin, 2003: 41) ifadesiyle düşmanların Umay ve yer-su ruhlarının yardımıyla yenildikleri anlaşılmaktadır. İslami düşünceye göre Hz. Hızır'ın karaya, Hz. İlyas'ında sulara hükmettiği inancı vardır. Hz. Hızır ve Hz. İlyas'ın buluştukları gün olan *Hıdırellez* gününde hem tedavi hem de iyi dilekleri Tanrı'ya ulaştırmak amacıyla insanlar dileklerini çizerek ve yazılar yazarak gül ağacının dibine koyar. Bu dileklerin yazılıp, çizildiği günün ertesi dileklerin gerçekleşmesi için akarsu ve denizlere atma âdeti bulunmaktadır.

Su üzerine ant içme durumu sıklıkla görülmektedir. İnanişâ göre su tanrının bir hediyesidir. Günümüzde de "ant etmek" ifadesi "ant içmek" olarak kullanılmaktadır. Hediye edilen kansasız kurbanlardaki amaç su iyelerinin ruhunu memnun etmektir. Eski Türkler su iyelerine sunulan kurbanların yeterli olmaması durumunda bu iyelerin kişileri hasta edeceklerine inanılmaktadır. Diyarbakır ve Urfa çevresinde kuruyan ya da kurumaya yüz tutan su kuyularına, ırmaklara kurban kanı akıtılarak su iyelerini memnun ederek, kuruyan nehir ve kaynağı yeniden canlandırmak amaçlanmaktadır (Kalafat, 2010: 168). Mitolojik inanca göre suya girildiği ya da sudan atıldığı zaman su iyelerine selam verilir. Aksi halde su iyesi sinirlenip, beddua eder veya zarar verir. Kâbusları alıp götürmesi, iyi rüyaları feraha kavuşması için her ikisi de yer-su iyelerinin mekânları olarak kabul edilen göl, nehir ve su kaynaklarına anlatılır. Çocuk sahibi olamayan kadınlar suyun şifa verici, temizleyici gücü nedeniyle sudan medet umarak su iyelerinin yardımıyla çocuk sahibi olacaklarına inanır.

#### 4.1.6. Taş-Kaya Kültü

Taşlar ve kayalar da sertliği, dayanıklılığı gibi fizikî özellikleri nedeniyle her toplum tarafından kutsal olarak kabul edilmiştir. Toplumlar onlara saygı atfederek, onların ruhu olduğuna inanarak etrafında birtakım uygulamalar geliştirmiştir. Bazı toplumlar taşları erkek ve kadın olarak nitelendirmiştir.

Taş ve kayalar tıbbi rollerinin yanı sıra ilkel insanların korunma, barınma ve savunmasında da rol oynamıştır. Örnek olarak Uygur Göç Destanı'nda, Çinlilerin Uygurları zayıflatmak amacıyla Kutlu Dağ olarak isimlendirilen büyük bir kayayı parçalayıp götürmeleri ve bu kayanın gidişiyle Uygur ülkesinde bolluk, bereket ve huzurun sona ermesi sonucunda Uygurluların göç etmek zorunda kalması gösterilebilir. Altay ve Yakut yaratılış destanlarında taşın yaratıcılık vasfına dikkat çekilir. Yeryüzü ve gökyüzünün yaratılışı ile ilgili olan Altay Yaratılış Destanı'nda uçsuz-bucaksız sularla kaplı olan dünyanın üzerinde konacak bir yer bulamayan Tanrı Ülgen'e gökten bir ses önündeki nesneyi yakalamasını emreder. Bu sese uyan Ülgen denizden çıkarttığı taşın üstüne biner. Ülgen bindiği taşın üzerinde gelen sesin tavsiyelerine uyarak yeri ve göğü yaratır (Ögel, 1993: 432-433).

Tanrı tarafından Türk milletine hediye edilen “yada taşı” kutsal kabul edilen taşların en önemlisidir. Yakutça'da “sata”, Altay Türkçesi'nde “cada”, Kıpçak Türkçesi'nde “cay” olarak söylenilmektedir (İnan, 1986: 160). Anadolu'da birçok “Gelinkaya, Kızlar Kayası, Gelin Damat Taşı, Çocuk Kayası” gibi isimlerle anılan taş konulu efsanelerde insanların günah işleyerek taşa dönüşmeleri anlatılmaktadır. Taş ve kayalar; hastalıklardan kurtularak şifa bulmak, sıkıntılardan kurtularak huzura kavuşmak, kısırlığı gidermek, çocuk sahibi olmayı kolaylaştırmak ya da engellenme gibi birçok amaç için kullanılmaktadır. Çocuk sahibi olamayan kadınlar delik kayaların içerisinden geçer. Yakutlara göre “sata” taşı at, ayı, inek, kurt gibi hayvanların karınlarında olur. En kuvvetli ve değerli olanı kurdun karından çıkartılandır. Diğer inanışa göre yada taşı daima rüzgar esen dağlarda yahut Altay Dağları'nın buzla kaplı bölgelerinde bulunur (Bayat, 2018: 157).

## SONUÇ

Çalışma geleneksel ekolojik bilginin tıbbî folklor ile buluşturulmasıyla oluşturulmuştur. Bu bağlamda geleneksel ekolojik bilgi halk hekimliği, halk baytarlığı, halk botaniği ve halk takvimini içerisine alan bir araştırma alanıdır. Amacı bu alanları tahrip etmeden inceleyip değerlendirmektir. Geleneksel ekolojik bilginin taşıyıcısı olan tıbbî folklor, içeriğinde doğadan unsurları barındırarak kullanıma sunulmuştur. Yerel halkın doğa hakkındaki bilgi birikimlerini ortaya koyan bu uygulamalar, insan sağlığında önemli bir yere sahiptir. Bu yöntemler, bir anda değil, doğadan uzun yıllar boyunca elde edilen tecrübeler sayesinde oluşturulmuştur.

Yeryüzünün oluşumundan itibaren insanın merkezinde var olan en büyük sorunlardan biri sağlıktır. İnsan var olduğu andan itibaren sağlığını korumak veya bozulan sağlığına tekrar kavuşmak için bir arayış içine girmiştir. Girmiş

olduğu bu çaba sonucu bazı tedavi yöntemleri meydana gelmiştir. Zamanla uygulanan bu yöntemler bulunduğu coğrafyanın da etkisiyle sürekli gelişerek devam etmiştir. Bu bağlamda ilkel zamanlardan itibaren uzun yılların insanlara katmış olduğu birikimle birlikte tıbbî folklor uygulamaları belli bir tecrübe sonucu ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türkler, bazı halk hekimliği uygulamalarını ve inanışlarını da taşıyarak kültürel varlıklarını korumuşlardır. Türklerin İslamiyet'i kabulü ile birlikte kültürlerinde var olan bazı tıbbî folklor uygulamalarını İslamiyet ile şekillendirip geliştirilerek gelecek kuşaklara aktarmışlardır.

Hastalıkları tedavi eden kimselere ocak, ocaklı, kırık-çıkıkçı ve hoca gibi ünvanlar verilmektedir. Bu kişiler hastalığın durumuna ve evresine göre tedavi yöntemleri uygulayarak hastalığı gidermeye çalışmaktadır. Modern tıbbın çaresiz kaldığı durumlarda hasta Allah dostu olarak da bilinen ziyaret mekânlarına götürülerek burada yatan kutsal kişiler aracılığıyla Allahtan şifa diler. Tedavi oturumları bireyi ve hayvanı bütüncül ele almaktadır. Hastalığın başlangıç evresinde tıbbî folklorla başvurmak faydalıdır ancak ilerleyen rahatsızlıklarda bu uygulamalardan tam sonuç almak mümkün değildir. Bu nedenle tıp eğitimi almış uzman kişilere başvurmak doğru bir karar olacaktır. Bugün tedavi oturumlarının günü ve saati telefonda belirlenmektedir. Şifacılar gelen kimseler ocak sahibinin hünerlerini duyarak gelmektedir. Modern tıpta bazı hastalıkların tedavisinde (sülük, hacamat vd.) halk hekimliği uygulamaları kullanılmaya başlanmıştır. Halk hekimliği uygulamaları devlet tarafından da desteklenmektedir. Hastanelerde ve MHRS'de Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp-GETAT adıyla randevu butonları oluşturulmuş ve insanların bu birimlerden destek alması sağlanmıştır.

## Kaynakça

- AYDIN, Nursen. (2018). Nitel Araştırma Yöntemleri: Etnoloji. Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi, 2(2): 60-71.
- ARAT, Reşit Rahmeti.(1959). Kutadgu Bilig Tercümesi. Ankara: TTK.
- ATALAY, Besim. (1985). Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi I. Ankara: TDK Basımevi.
- BAYAT, Fuzuli. (2006). Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- , Fuzuli. (2018). Türk Kültüründe Kadın Şamanlar. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BEKKİ, Salahaddin. (2017). “Halk Hekimliği”. Kültür ve Turizm Bakanlığı “Ortak Miras”, s.197-209.
- BERKES, Fikret. (1993). “Traditional Ecological Knowledge in Perspective”, Traditional Ecological Knowledge Concepts and Cases. Julian T. Inglis (Ed.), Canada, International Program on Traditional Ecological Knowledge and International Development Research Centre, s.1-9.
- BORATAV, Pertev Naili. (2013). 100 Soruda Türk Folkloru. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- BÜYÜKŞAHİN, F. - GÜNEŞ, G. (2017). “Pastoral Göçebe Topluluklar ve Kültürel Peyzaj Korumanın Önemi”. Rekreasyon ve Turizm Araştırmaları Dergisi, 4(1): 36-48.
- ÇIBLAK, Nilgün. (2004). “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanıcı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar”. TÜBAR, (15): 103-125.
- ÇORUHLU, Yaşar. (2002). Türk Mitolojisinin Anahatları. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- DİNÇ, İsmet. (1971). Mesudiye’de Halk Hekimliği ve Halk Veterinerliği. (Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Etnoloji Kürsüsü, Ankara.
- DUVARCI, Ayşe. (1990). “Halk Hekimliğinde Ocaklar”. Millî Folklor, s.34-38.
- ELİADE, Mircea. (1999). Şamanizm İlk Esrime Teknikleri. (Çev. İsmet Birkan), Ankara: İmge Yayınevi.
- EMİROĞLU, Kudret- AYDIN, Suavi. (2003) Antropoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- ERGİN, Muharrem. (2018). Dede Korkut Kitabı I-II. Ankara: TDK Yayınları.
- HUFFORD, David. (2007). “Halk Hekimliği”. (Çev. Mustafa Sever). Millî Folklor, 19(73): 73-80.
- İNAN, Abdülkadir. (1976). Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.



- , Abdülkadir. (1986). Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: TTK.
- JOHANNES, R. E. (1993). Integrating Traditional Ecological Knowledge and Management with Environmental Impact Assessment. *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, s.33-39.
- JUNG, Carl Gustav. (2006). *Analitik Psikoloji*. (Çev. Ender Gürol), İstanbul, Payel Yayınevi.
- , Carl Gustav. (2005). *Dört Arketip*. (Çev. Zehra Yılmaz), İstanbul: Metis Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm Şamanizm*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- , Yaşar. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- KAPLAN, Haktan. (2022). *Türk Kültüründe Ziyaret Olgusu -Bolu ve Düzce Örneği*. Konya: Palet Yayınları.
- , Haktan. (2022). "Bolu ve Düzce İlleri Bağlamında Kutsal Ziyaretgâhlar Etrafında Yapılan Ritüeller". *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5(1): 56-71.
- , Haktan-PEKER, Selçuk. (2023) "The Image of Colour and Number in Fairy Tales: The Case of Bolu Folk Tales". *Journal of Education Culture and Society*, 14(1): 597-618.
- KAYALIK, Duygu. (2014). "Şaman Terimi Üzerine Bir İnceleme". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(2): 45-63.
- ÖGEL, Bahaeddin. (1993). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: TTK Basımevi.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. (1988). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÖZDEMİR, Nebi. (2018). "Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18 (1): 1-28).
- SCHİMMEL, Annemarie. (1991). *Sayıların Gizemi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ŞAR, Sevgi. (2005). "Anadolu'da Rastlanan Halk Hekimliği Uygulamalarına Genel Bir Bakış". *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 13(2): 1163-1178.
- TEK, Recep. (2018). *Kayseri Yöresi Sağaltma Ocakları*. Konya: Kömen Yayınları.
- UYAR, Akın. (2013). *Halk Hekimliği Kapsamında Yozgat Ocakları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yozgat.
- YOLCU, M. Ali.-AÇA, Mehmet. (2019). "Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor", *Folklor-Edebiyat*, 25(100): 861-871.

## ELEKTRONİK KAYNAKÇA

- [https://dosyamerkez.saglik.gov.tr/Eklenti/5934,geleneksel-tip-kitabi.pdf.pdf?0,%20eri%C4%A2im%20tarihi:%2016.01.2020\).%2019-22%20Nisan%202018%E2%80%9Fde%20%C4%A0stanbul%E2%80%9Fda,%20yaz%C4%B1l%C4%B1%20ve%20s%C3%B6zl%C3%BC%20bir%C3%A7ok%20bildirinin%20sunuldu%C4%9Fu%20%E2%80%9CUluslararası%C4%B1%20Geleneksel%20ve%20Tamamlay%C4%B1c%C4%B1%20T%C4%B1p%20Kongresi%E2%80%9D%20ger%C3%A7ekle%C4%A2tirilmi%C4%A2tir.%20\(https://dosyamerkez.saglik.gov.tr/Eklenti/30420,getat-bildiriler-kitabi-dizgi-sonpdf.pdf?0](https://dosyamerkez.saglik.gov.tr/Eklenti/5934,geleneksel-tip-kitabi.pdf.pdf?0,%20eri%C4%A2im%20tarihi:%2016.01.2020).%2019-22%20Nisan%202018%E2%80%9Fde%20%C4%A0stanbul%E2%80%9Fda,%20yaz%C4%B1l%C4%B1%20ve%20s%C3%B6zl%C3%BC%20bir%C3%A7ok%20bildirinin%20sunuldu%C4%9Fu%20%E2%80%9CUluslararası%C4%B1%20Geleneksel%20ve%20Tamamlay%C4%B1c%C4%B1%20T%C4%B1p%20Kongresi%E2%80%9D%20ger%C3%A7ekle%C4%A2tirilmi%C4%A2tir.%20(https://dosyamerkez.saglik.gov.tr/Eklenti/30420,getat-bildiriler-kitabi-dizgi-sonpdf.pdf?0) Erişim tarihi: 27.01.2025) (**Sağlık Bakanlığı tarafından desteklenen geleneksel tedavi yöntemlerinin uygulandığı merkezler hk.**)
- <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/10/20141027-3.htm> (Erişim tarihi: 27.01.2025) (**Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği hk.**)
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> (Erişim tarihi: 27.01.2025) (**Lisansüstü tezler hk.**)

*Fotoğraf 1: MHRS'de Geleneksel Tamamlayıcı Tıp Ünitesi.*

G	
Gastroenteroloji	☆
Gastroenteroloji Cerrahisi	☆
Geleneksel Tamamlayıcı Tıp Ünitesi	☆

# Türkoloji Araştırmaları

**Editör:**

**Doç. Dr. Haktan Kaplan**

 **ÖZGÜR**  
YAYINLARI

ISBN 978-625-5958-45-7  
  
9 786255 958457